جامعة دمشق
كلية الآداب والعلوم الإنسانية
قسم الفلسفة

إشكالية العلاقة بين الميتافيزيقا والأخلاق

دراسة مقارنة بين أفلاطون وأرسطو

رسالة لنيل درجة الماجستير في الفلسفة

إعداد الطالب
حامد علي أبو خليف

إشراف
أ.د. سليمان الضاهر

العام الدراسي ٢٠٠٩

إهـــــــــداء

- إلى الرجل الذي أفنى عمره كداً وتعباً، حتى يريح غيره، إلى الذي أشعرني دومــاً بالعزة والثقة بالنفس والكبرياء، وإلى الصدر الذي أرضــعني المحبــة والصــدق والوفاء بالمعروف، فكانت منهما أسرتي... أبي الغالي وأمي الحنون.
- إلى من علمني أن الكرم شجاعة ورجولة، وأن المجــد طريــق طويلــة مملــوءة بالأشواك والصعوبات، لا يستطيع قطعها إلا الصابر المثابر الطموح... عمي ظاهر.
- إليكم يا من وقفتم أمامي حاضرين غائبين، مكانكم في شغاف القلب، وبين حنايــا الضلوع... أخواتي وأخوتي.
- وإلى أخ لم تلده أمي، وقرين لم أتعلم منه إلا الوفاء... أصدقائي وأحبائي.
- إلى مستقر نفسي، حاملة همي وشمعة أيامي، وبسمة دنياي... زوجتي الحبيبة.
- إلى عصافير الجنة وبهجة الحياة وألمها، أمل المستقبل وقطعــة الكبــد ومصــعد الروح... أولادي علي وعفراء وعروة.

إليكم جميعاً أهدي عملي هذا...

شـــــــــكـــر

- اعترافاً بالجميل وبكل التقدير والامتنـان، أتقدم بجزيل الشكر من أستاذي المشرف أ.د. سليمان أحمد الضاهر، على ما قدمه لي من نصح وتوجيه كريمين مذ كان العمل فكرة أولية، وما بذله من جهد ووقت في قراءته وتصويبه أثناء مراحله المختلفة، حتى خروجه بهذا الشكل النهائي.
- كما أتقدم بالشكر من جميع أساتذة قسم الفلسفة في جامعة دمشق، على ما قدموه لي من معرفة فلسفية خلال مراحل دراستي المختلفة، وعلى ما تفضلوا به من نصح وإرشاد خلال مسيرة العمل.
- كما وأسبق بالشكر الأساتذة الكرام، أعضاء لجنة الحكم، لما سيمنحونه من وقتهم وجهدهم لقراءة هذا العمل وتقييمه.
- ولن يفوتني أن أشكر جميع الأصدقاء، الزميلات والزملاء، الذين مدوا لي يد العون سواء في المناقشات أو في توفير المصادر والمراجع.
- أسجل شكري أيضاً لموظفي مكتبة الأسد الوطنية بدمشق وأمنائها ، والمكتبة المركزية ومكتبات كلية الآداب بجامعة دمشق.

الفهــــــرس

المقدمة

يصعب الحديث عن نظريات فلسفية أو أخلاقية في الفكر الفلسفي اليوناني السابق على سقراط، فعلى الصعيد الفلسفي انصبت آراء الفلاسفة الطبيعيين في تلك المرحلة على تركيز البحث الفلسفي في الموضوعات الطبيعية والميتافيزيقية دون أن يقدموا نظريات فلسفية متكاملة. وعلى الصعيد الأخلاقي ارتبطت أراؤهم الأخلاقية بالعادات والتقاليد، والحكم الشعبية والأمثال، والآراء الدينية السائدة آنذاك. ومن هنا كان هيغل على حق عندما أشار إلى أن آراء الفلاسفة الأول كانت أكثر غموضاً وعمومية.

لقد لاحظ مؤرخو الفلسفة اليونانية أن الخاصية الأساسية التي ميزت مرحلة ما قبل سقراط، هي أن البحث الفلسفي كان معنياً بتفسير الوجود الخارجي على وجه الخصوص، أما الاهتمام بالإنسان وسلوكه فكان يشغل مكاناً ثانوياً عارضاً.

وعندما حلّ النصف الثاني من القرن الخامس قبل الميلاد أثارت السفسطائية اهتمام الناس بالجدل، وعملت على زعزعة المبادئ الأخلاقية والاجتماعية التي كانت سائدة. فعارضهم سقراط بتعاليمه، ثم بدأت النظريات الأخلاقية تنمو وتتبلور في مرحلة تكون الأنساق الفلسفية مع أفلاطون وأرسطو.

وإذا كان بيناً أن كل نسق فلسفي يؤلف وحدة فكرية منسجمة قوامها جملة من المفاهيم والأفكار والنظريات، بات من الواضح أن النظرية الأخلاقية لدى كل فيلسوف لا تنفصل عن مذهبه الفلسفي العام، بل إنها تعد جزءاً أساسياً ومكوناً حيوياً لا ينفك عن وحدة النسق. وهكذا تبدو النظرية الأخلاقية كبناء منطقي لرؤية نظرية تبحث في السلوك الإنساني. ومن هنا نعتقد أن النظرية الأخلاقية لا تفهم فهماً صحيحاً ولا تفسر إلا في إطار نظريات النسق نفسه الذي تندرج فيه، ومن هنا كان بحثنا

محاولة علمية جادة للكشف عن طبيعة العلاقة بين النظرية الميتافيزيقية والنظرية الأخلاقية في نسقين فلسفيين مثّلهما كل من أفلاطون وأرسطو.

لقد كان أرسطو تلميذاً مميزاً ومحبوباً لدى أفلاطون، إلا أن من سيصبح معروفاً في تاريخ الفلسفة باسم المعلم الأول، اختط لنفسه منهجاً خاصاً التزمه في معالجة قضايا الفلسفة الطبيعية والميتافيزيقا والفلسفة الأخلاقية، وبالرغم من منهجه الذي يبدو واقعياً للوهلة الأولى، فإن الصعوبات التي واجهته في معالجة هذه القضايا جعلته في اعتقادنا يتلمس لها حلولاً أفلاطونية، كانت مثار نقده في أكثر من موضع في أدبياته الفلسفية. من هنا نفهم المحاولات التي قام بها فلاسفة مدرسة الأسكندرية من أمثال أمونيوس ساكاس (في القرن الثاني الميلادي)، ومن بعده ثامسطيوس (في القرن الرابع الميلادي) للتوفيق بين آراء أفلاطون وأرسطو.

وفي الفكر العربي الإسلامي، حاول الفارابي أيضا (في القرن العاشر الميلادي ٨٧٠-٩٥٠) التوفيق بينهما في جميع المشكلات الفلسفية، فوضع كتابه "الجمع بين رأيي الحكيمين أفلاطون الإلهي وأرسطو". وخلافاً لذلك جرت العادة عند أغلب مؤرخي الفلسفة اليونانية على تقديم أفلاطون وأرسطو في نسقين فلسفيين متباينين كل التباين، ميتافيزيقياً ومعرفياً وأخلاقياً وسياسياً.

ولا شك أن البحث في التوفيق بين مجمل آراء كل من الفيلسوفين يحتاج إلى دراسة شاملة ليس بوسع بحث أكاديمي واحد تغطيتها والإلمام بها، نظراً لاتساعها وتعدد جوانبها، لذلك اقتصر بحثنا على دراسة جانب واحد عند الفيلسوفين يتمثل في الكشف عن إشكالية العلاقة بين الميتافيزيقا والأخلاق.

بالنسبة لأفلاطون، يحتل "المثال" مركز الصدارة في نسقه الفلسفي، بوصفه "الموجود الحقيقي" الثابت والمدرك عقلياً، في مقابل "الموجود الحسي" المتغير والجزئي. وبناء على مقولة أفلاطون "لا علم إلا بالكليات" تصبح المُثل موضوعاً

للعلم، بينما يكون الموجود الجزئي موضوع المعرفة الظنية، فينشأ التمايز في النظرية الميتافيزيقية بين الكلي والجزئي، الثابت والمتغير، العلم والظن.

ولكن لما كانت "المثل" مبادئ للمحسوسات، فإنها لم تعد مجرد تصورات ذهنية، بل موجودات حقيقية مستقلة عن المحسوسات، تتسلسل في هرم أنطولوجي، مرتبة ترتيباً تصاعدياً، تستمد وجودها من مثال الخير.

وعلى الصعيد الأخلاقي، يبدو أن الأخلاق الأفلاطونية تتجه للبحث في الخير الذي هو السعادة، فإذا كان التصور الميتافيزيقي للعالم يبدو عند أفلاطون في صورتين متعارضتين، فما ماهية الخير الذي بحثه أفلاطون في محاوراته المختلفة؟ وهل يبدو في صورة واحدة أم على أنماط مختلفة؟ وهل يقال بالتساوي أم أنه يتدرج في سلم قيمي؟

لما كان الوجود الحقيقي هو وجود المثل، وكان العلم الحقيقي هو إدراك ما يوجد حقاً، فذلك هو الخير الأسمى، وكل ما يتعارض مع ذلك فهو شر.

وهكذا يؤسس أفلاطون نظريته الأخلاقية على القاعدة السقراطية التي ترى أن "الفضيلة علم والرذيلة جهل"، فالسلوك الإنساني قائم على المعرفة، والعلم الحق هو السبيل إلى السلوك الفاضل، والفاضل هو الحاصل على العلم بالخير المطلق. أما الرذيلة (أو الشر)، فهي ظن وجهل بالخير الحقيقي. ولكن إذا كان الوجود الحقيقي هو وجود المثل، والعلم الحقيقي هو إدراك هذه المثل، وعلى قمتها الخير الأسمى، فإلى أي مدى يتقاطع الخير الميتافيزيقي مع الخير الأخلاقي في النسق الفلسفي الأفلاطوني؟

وبالمقارنة بين أفلاطون وأرسطو، يقدم المعلم الأول تصوراً ميتافيزيقياً مخالفاً لأستاذه، يتمثل في مفهوم الجوهر الجزئي المشار إليه، بوصفه الموجود الحقيقي، وبالمقابل يعد الكليات مفاهيم عقلية مستنتجة من الموجود الجزئي، محققاً مقولة: "لا وجود إلا بالجزئيات ولا علم إلا بالكليات".

بيد أن الدلالات المتعددة لمفهوم الجوهر تجعل من الجوهر المفارق مفهوماً كلياً وغاية العلم الميتافيزيقي، الأمر الذي يثير التساؤل عن مدى التشابه والاختلاف على الصعيد الميتافيزيقي بين "مثال الخير" الأفلاطوني، و"الجوهر المفارق" الأرسطي، الذي تتحقق السعادة القصوى بتأمله.

ميز أرسطو بين نوعين من الفضائل الأخلاقية: فضائل عقلية تكتسب بالتعليم والتجربة، وهي فضائل النفس، وفضائل أخلاقية تنمو بالعادة، وهي فضائل الجسد. وانسجاماً مع التصور الميتافيزيقي، فالفضيلة والرذيلة ليستا معان كلية مفارقة، ولا يأتيهما الإنسان بالطبع، بل هما إراديتان مكتسبتان. إذن فالفضائل الأخلاقية عند أرسطو لاحقة على وجودنا، تعلم بالممارسة والمران، ومن ثم نكون خالقين لأفعالنا الأخلاقية، فمبدأ الفعل الأخلاقي هو الاختيار الحر، وبإرادتنا نكون إما أخياراً أو أشراراً.

ولما كان الخير هدف الأخلاق الأرسطية، والخير يقال بحسب أنحاء الموجود، فإن ثمة خيراً عرضياً يتطابق مع اللذة الحسية، ويكوّن فضيلة الجسد. وخيراً جوهرياً يتطابق مع اللذة العقلية، وهو إدراك الخير المحض.

إن التداخل بين الميتافيزيقي والأخلاقي في النسق الفلسفي الأرسطي يبدو من خلال إدراك العقل لذاته في تعقل العقل بالذات، مبدأ الخير الأقصى، المبدأ الذي تتوقف عليه السماء والطبيعة، وبذلك تصبح الفضيلة العقلية أسمى من الفضيلة الأخلاقية، فتنشأ مشروعية التساؤل عن تقاطع غائية التأمل الميتافيزيقي وتعقل الخير المحض، وغائية الأخلاقية الأرسطية في تحقيق السعادة القصوى في تأمل هذا الخير.

ومن هنا فإن إشكالية البحث قد تمحورت في التساؤل عمّا إذا كان أفلاطون يؤكد أن المُثل موجودات حقيقية مفارقة، وأن الوجود الجزئي شكل من أشكال اللاوجود، في حين يعد أرسطو الموجود الجزئي هو الموجود الحقيقي، وأن الكليات مفاهيم عقلية، فهل ثمة تعارض بين الفيلسوفين في التصور الميتافيزيقي للعالم؟ وهل

الكلي الأرسطي يمثل قطيعة مع الكلي الأفلاطوني، أم أنه استمرار له؟ ومن ثم إلى أي حد يمكن الحديث عن التعارض الميتافيزيقي بين الفيلسوفين؟ وكيف ينعكس هذا التعارض في السؤال الأخلاقي عن الفضيلة؟

وقد انبثقت عن السؤال المحوري جملة من الأسئلة الفرعية التي حاولنا الإجابة عنها، ومنها:

- ما طبيعة العلاقة بين الميتافيزيقا والأخلاق عند الفيلسوفين؟ وهل الأولوية لديهما للسؤال الميتافيزيقي أم للسؤال الأخلاقي؟ بمعنى آخر: هل تأسست الأخلاق على الميتافيزيقا فكان المبدأ الميتافيزيقي هو في الوقت نفسه مبدأ قيمياً أخلاقياً أعلى؟ أم أن الميتافيزيقا تأسست على المبدأ الأخلاقي عند كل من أفلاطون وأرسطو؟
- إلى أي مدى يمكن اعتماد السؤال الميتافيزيقي "ما الموجود؟" كمدخل لجملة الأسئلة الأخلاقية: "ما الفضيلة"، و"ما السعادة"،"وما الخير الأقصى"؟
- ما حقيقة التصور الميتافيزيقي للعالم عند فيلسوفينا؟ وهل يُعد "الجوهر" الأرسطي تطويراً "للمثال" الأفلاطوني؟ أم تجاوزاً له أم قطيعة معه؟ أم أنهما متطابقان؟ ومن ثم هل من اختلاف أو تشابه بين الفيلسوفين على الصعيد الميتافيزيقي؟
- إذا كان "مثال الخير" الميتافيزيقي متطابقاً مع "مثال الخير الأقصى" الأخلاقي عند أفلاطون، فهل يتطابق مفهوم "الجوهر المفارق" مع مفهوم "الخير الأسمى" الذي يمثل السعادة القصوى عند أرسطو؟ أليس كلاهما، أفلاطون وأرسطو، يؤكد أن الخير الحقيقي لا يتم إلا عبر "التأمل العقلي" الموصل للسعادة القصوى التي بها يلتذ العقل فتتحقق له الطمأنينة؟
- إذا كان التأمل العقلي يكمن عند الفيلسوفين في تأمل العقل "للخير الأسمى" كقيمة أخلاقية عليا، أليس من شأن ذلك أن يرفع الاختلاف بين الفيلسوفين على المستوى الأخلاقي والميتافيزيقي؟

للإجابة على هذه الجملة من التساؤلات، قسمنا البحث إلى ثلاثة فصول ثم انتهينا إلى الخاتمة.

عني الفصل الأول بتحليل مفهوم "المثال" عند أفلاطون؟ ثم تحليل "الجوهر" عند أرسطو، لينتهي إلى المقارنة بينهما واستخلاص النتائج المترتبة عليها.

وتركز الفصل الثاني حول دراسة الفضيلة عند الفيلسوفين. أما في الفصل الثالث فقد حاولنا تحليل مفهوم الخير والكشف عن علاقته بالسعادة وغائية التأمل الفلسفي.وفي الخاتمة عرضنا أهم النتائج التي توصلنا إليها.

أما الصعوبات التي واجهتنا في البحث، فتكمن أولاً في غموض النص الأفلاطوني الحواري والتباسه، حيث تشكل طريقة الحوار التي كتب بها أفلاطون محاوراته، ميداناً واسعاً للبحث والمناقشات الفلسفية الصعبة، فالشكل الدراماتيكي الذي وضع فيه الاستدلال، وميله إلى إقحام المفاهيم بدلالات متعددة في محاوراته المختلفة، والصعوبات المنطقية المحيطة بالمشكلات المطروحة، وصعوبة التوفيق بين أدلة بعض المحاورات وأدلة بعضها الآخر بخصوص نظرية فلسفية واحدة، والاختلاف بين قراءات أرسطو لبعض آراء أفلاطون، وبين ما يمكن استنتاجه من مؤلفاته، كل ذلك يفتح مجالاً رحباً لتنوع التأويلات في النص الأفلاطوني. فكثيراً ما عبرّ أفلاطون عن الفكرة الواحدة بأساليب متعددة، تارة بأسلوب أدبي بياني شعري، وأخرى بطريقة صوفية أو ببرهان فلسفي ميتافيزيقي، ويمكن رد الصعوبة في فهم أفلاطون إلى أن الفكرة التي ينتهي إليها في إحدى نظرياته يمكن اعتبارها بداية لنظرية أخرى. إن مجموع هذه التداخلات في الفكر الفلسفي الأفلاطوني، تشكل جملة من الصعوبات التي تحيط به، وتجعله غامضاً وقابلاً لتأويلات وشروح عديدة متباينة، تواجه الباحث في تحليله وتعقبه لنظرية المثل.

وثانياً في صعوبة النص الأرسطي والتباس تأويله أحياناً، خاصة وأن أرسطو كان يستخدم ضمير المتكلمين "نحن"، فيحتار القارئ هل هو أمام موقف أرسطي

ذاتي من فلسفة أفلاطون، أم أمام رأي تقول به مجموعة من تلاميذ أفلاطون كما يعبر عن ذلك أرسطو في مواقع أخرى. ينطبق هذا الأمر أيضاً على الترجمات العربية للكتب الأرسطية في العصور الوسطى، حيث تكلف العبارة وعدم دقة المصطلح وتداخل المفاهيم، ناهيك عن النقص في النصوص واجتزائها، الأمر الذي أدى إلى صعوبات جمة احتاجت مضاعفة الجهد، وإعادة القراءات ومراجعة النتائج أكثر من مرة.

دمشق ١٤ /٢ /٢٠٠٩

الفصل الأول

النظرية الميتافيزيقية بين أفلاطون وأرسطو

- **أولاً- نظرية المُثل الأفلاطونية**

تمهيد: الفكر الأفلاطوني بين الوضوح والغموض
(أ) المصادر الفكرية لنظرية المُثل الأفلاطونية
(ب) مراحل تأسيس نظرية المُثل
(جـ) جدل المعرفة والمثال
(د) مضامين وخصائص المثل
(هـ) أبعاد نظرية المثل

- **ثانياً- نظرية الجوهر عند أرسطو**

(أ) الجوهر المنطقي
(ب) الجوهر الطبيعي
١. المادة
٢. الصورة
٣. علاقة المادة بالصورة (القوة والفعل)
(جـ) الجوهر الميتافيزيقي

- **ثالثاً- تحصيل الحاصل واستخلاص النتائج بين مثال أفلاطون وجوهر أرسطو**

النظرية الميتافيزيقية بين أفلاطون وأرسطو

أولاً- نظرية المُثل الأفلاطونية:

تمهيد: الفكر الأفلاطوني بين الوضوح والغموض.

تشكل طريقة الحوار التي كتب بها أفلاطون محاوراته، ميداناً واسعاً للبحث والمناقشات الفلسفية الصعبة، فالشكل الدراماتيكي الذي وضع فيه الاستدلال، وميله إلى إقحام المفاهيم بدلالات متعددة في محاوراته المختلفة، والصعوبات المنطقية المحيطة بالمشكلات المطروحة، وصعوبة التوفيق بين أدلة بعض المحاورات وأدلة بعضها الآخر بخصوص نظرية فلسفية واحدة، والاختلاف بين قراءات أرسطو لبعض آراء أفلاطون، وبين ما يمكن استنتاجه من مؤلفاته، كل ذلك يفتح مجالاً رحباً لتنوع التأويلات في النص الأفلاطوني. فكثيراً ما عبرّ أفلاطون عن الفكرة الواحدة بأساليب متعددة، تارة بأسلوب أدبي بياني شعري، وأخرى بطريقة صوفية أو ببرهان فلسفي ميتافيزيقي، ويمكن رد الصعوبة في فهم أفلاطون إلى أن الفكرة التي ينتهي إليها في إحدى نظرياته يمكن اعتبارها بداية لنظرية أخرى. إن مجموع هذه التداخلات في الفكر الفلسفي الأفلاطوني، تشكل جملة من الصعوبات التي تحيط به، وتجعله غامضاً وقابلاً لتأويلات وشروح عديدة متباينة، تواجه الباحث في تحليله وتعقبه لنظرية المثل.

يعد بحثنا أحد التأويلات المنصبة على تفسير طبيعة العلاقة بين الميتافيزيقا والأخلاق في النسق الفلسفي الأفلاطوني. وباعتقادنا يعد أفلاطون أول فيلسوف قدم نظاماً فلسفياً قوامه جهاز مفاهيمي وجملة نظريات شكلت نسقاً فلسفياً متكاملاً لنواحي الفكر وجوانبه المختلفة، عرض فيه للوجود والمعرفة والأخلاق والإلوهية والسياسة

والاجتماع والجمال. فالفلسفة قبله كانت مجرد آراء متناثرة أكثر غموضاً وأقل تحديداً، ولم تصل بعد إلى مرتبة النسق الفلسفي.

وتحتل نظرية المُثل مكاناً بارزاً في النظام الفلسفي الأفلاطوني، ولما كنا نؤمن بحتمية تطور الوعي الفلسفي، وبالارتباط البنيوي بين الفلسفة وتاريخها، يصبح التساؤل مشروعاً عن المصادر التي قدمت لأفلاطون مادة فكرية هامة، أسهمت في تكون نسقه الفلسفي بشكل عام.

(أ)المصادر الفكرية لنظرية المثل:

جمع أفلاطون أصول مذهبه الفلسفي من مصادر متعددة، شكل الفكر الفلسفي اليوناني السابق عليه مادتها الأساسية، ولكن ما يعنينا هنا هو الوقوف على المصادر الفكرية لنظرية المثل.

لقد أسهمت آراء هيراقليطس بشكل كبير في بناء نظرية المثل، حيث أكد على عالم الظواهر، فجعل من الصيرورة والتغير المبدأ الذي يحكم العالم المادي. فالنار عند هيراقليطس تشمل كل شيء حيث يوجد فينا جزء منها. فيكون عقلنا جزءاً من العقل الكلي، حيث يدرك هذا العقل أو القانون الذي يحكم الأشياء والعالم.

وبهذا فإن الإنسان عند هيراقليطس لا يتصل بالحقيقة إلا عن طريق الحواس في حالة اليقظة فقط. «إذا تكلم الناس بالعقل فيجب أن يتمسكوا بما هو مشترك للجميع، كما تتمسك المدينة بالقانون، بل يجب أن يكون تمسكهم أشد لأن جميع قوانين البشر مستمدة من قانون واحد، إلهي يحكم كما يشاء ويشمل كل شيء»[1]، والنار عنده ليست هي النار المدركة بالحواس، وإنما النار الأزلية التي تصدر عنها جميع الأشياء[2]. والنار بهذا المعنى هي رمز أنطولوجي للتعبير عن التناقض والتغير المتصل في عالم الحس. ومن هنا أكد فيلسوف أفسوس على مكانة الأضداد التي

[1] أحمد فؤاد الأهواني، فجر الفلسفة اليونان قبل سقراط، دار إحياء الكتب العربية: ١٩٥٤، ص ١١٠.
[2] علي سامي النشار وآخرون، هيراقليطس فيلسوف التغير، دار المعارف: ١٩٦٩، ص ١٢٠-١٢١

تدركها الحواس، لأن طبيعة العالم بالنسبة له مركبة من الأضداد، «الأشياء الباردة تصير حارة، والحارة تصير باردة، ويجف الرطب ويصبح الجاف رطباً»[٣].

لقد أكد هيراقليطس على كثرة الموجودات الواقعة في إطار الحواس، ولكن من ناحية أخرى، تُبين لنا أقواله أن الحقيقة واحدة، ولكنها خفية لا تدركها الحواس. فالوحدة والاتساق "Hormania" اللذان يشير إليهما هيراقليطس لا يخلوان من توتر هو سرّ ديمومُة الصيرورة، أي أن الاتساق الذي يعقب التضاد غير ثابت، ولا بد أن يُفضي إلى تضاد يعقبه اتساق، وهكذا دواليك، وهذا ما دل عليه بقوله: «إنك لا تستطيع النزول مرتين إلى النهر نفسه لأن مياهاً جديدة تنساب فيه باستمرار»[١].

وهكذا يميز هيراقليطس في الأشياء بين ظاهرها وباطنها، فبالحواس ندرك تغير الأشياء، وبالعقل ندرك وحدتها وثباتها، فالعالم الخاضع لقانون الصيرورة هو عالم الحس، وقانون الصيرورة لا يتغير ولا يقع تحت الحواس، بل يدركه العقل.

فالأشياء عند هيراقليطس في تغير متصل ومن ثم فهي في كثرة لا متناهية، ومن ناحية أخرى، فإن الحقيقة واحدة وراء الحواس. ومن هنا أدرك أفلاطون طبيعة التمايز والاختلاف بين الوجود المتغير، وهو عالم الصيرورة وعالم الثبات والذي عده اللاوجود، وبين الوجود الأزلي الثابت. فاستنبط ثنائية الوجود وجعلها أساساً لنظرية المثل، أي الوجود الثابت في عالم المثل، والوجود المتحول في عالم الحس.

أما فلسفة بارمنيدس فقد كانت رد فعل معارض لموقف هيراقليطس في التغير المتصل والصيرورة الدائمة، فهيراقليطس رأى أن الأشياء في حركة دائمة، وأن الأضداد تتحد لتؤلف الانسجام (Hormonia) في الكثرة، أما بارمنيدس فوقف على النقيض من هذه الآراء، إذ ينفي ما أقر هيراقليطس بثباته، ويثبت ما ينفيه.

---

[٣] المرجع السابق، ص ١٠٦.

[١] علي سامي النشار، هيراقليطس فيلسوف التغير، ص ٣٩.

فبارمنيدس ينفي الكثرة والتغير، ويقول بالثبات والوحدة، ويعتقد إن وراء التغيرات الحسية ثمة وحدة ووجوداً ثابتاً «وليس الوجود متقسماً لأنه كلٌّ متجانس (...) بل كل شيء مملوء بالوجود، فهو متصل لأن الموجود متماسك بما هو موجود»[١]، ومن ثم فالحركة والكثرة ليستا إلا عرضين ظاهريين، فالقانون الحقيقي للوجود هو الوحدة الشاملة والثبات الدائم في العقل.

ويميز بارمنيدس بين طريقتين في المعرفة، واحدة عن طريق العقل، وهي "الحقيقة"، لأن العقل هو الذي يدرك الوحدة والثبات في الوجود، والثانية عن طريق الحس وكثرة المحسوسات وحركتها، وهي طريق "الظن". وانتهى بارمنيدس إلى الرأي القائل بأن الحواس تخدعنا، وتظهر لنا الأشياء في تغير مستمر، فرفض عالم الظواهر المتغيرة، وأقام الوجود الثابت على أساس الفكر مقرراً «إن الوجود ثابت غير متغير»[٢].

أدرك أفلاطون جيداً الخلاف بين هيراقليطس وبارمنيدس، حين شدد الأول على عالم الظواهر المتغير فأقامه على الحس، أما الثاني فأقام الوجود الثابت على أساس الفكر، منكراً تماماً كل تغير حادث وكل شيء متغير. وهنا يتضح تأثير بارمنيدس على أفلاطون في تأكيد الثاني على أن المُثل هي موضوع المعرفة الحقة لما تتصف به من ثبات، أي أنها عصية على التغير والتبدل، وبذلك تقابل لدى بارمنيدس الوجود الأبدي الثابت والحقيقي.[٣]

ولقد وجد السفسطائيون في آراء هيراقليطس تعبيراً صادقاً عن أفكارهم، إذ ردوا المعرفة إلى الحس، فانتهى بهم هذا إلى القول بأن الفكر لا يقع على شيء ثابت، ومن ثم امتنع إصدار الأحكام، وبطل القول بوجود حقيقة مطلقة، بل تعذر وجود

---

[١] أحمد فؤاد الأهواني، فجر الفلسفة اليونانية، ص ١٣٢.

[٢] قصيد بارمنذس، ترجمة يوسف صديق، دار الجنوب للنشر: تونس، ص ١٢٧.

[٣] C. C. W. Taylor (ed.): From the Beginning to Plato, Routledge History of Philosophy, vol. I, published in the Taylor & Francis e-Library, New York, 2005, p332.

الخطأ، وأنكروا إمكانية إصدار الأحكام العامة، لأن الحقيقة عندهم وقف على الفرد، وبذلك امتنع قيام العلم.

لقد أنكرت السفسطائية "الحقيقة المطلقة"، وأقرت مكانها الحقائق الجزئية المتعددة بتعدد الأحكام والآراء الأخلاقية، فانتهت بذلك إلى امتناع الخطأ، لأن ما يبدو صواباً لشخص ما، قد يبدو لغيره في الوقت نفسه خطأ، وكل منهما على حق فيما رأى، وهذا ما عبر عنه بروتاغوراس بقوله: «الإنسان مقياس الأشياء جميعاً. هو مقياس وجود ما يوجد منها ومقياس لا وجود ما لا يوجد»[1]. ونتيجة إنكار السوفسطائية "للحقيقة المطلقة" وتأكيدها على النسبية، بطل وجود معيار مطلق للصواب والخطأ.

وهكذا رفضت السفسطائية "الحقيقة المطلقة"، مؤكدة على النسبية في المعرفة والوجود والأخلاق، وأصبحت الحواس والوجدانيات هي معيار اليقين، وتلك هي النظرة التي تصدى لها سقراط.

اجتهد سقراط في تحديد معاني الألفاظ والمصطلحات، وصنف الموجودات في أجناس وأنواع، وبذلك يكون أول من طلب الحد الكلي مميزاً بين موضوعات العقل، وهي "المعاني الكلية" أو "المياهيات"، وموضوعات الحس الكائنة الفاسدة والتي تُرَدُّ إلى ماهيات عقلية. فالشيء يصبح جميلاً قدر مشاركته في مثال الجمال أو محاولته الاقتراب منه، والشيء نفسه بالنسبة للأشياء الخيِّرة، أو العادلة. ولذلك فسقراط أول من أدرك بشكل واضح أن الموجودات «لا يمكن تفسيرها بالعناصر المادية التي تتركب منها وإنما تتعلق قبل كل شيء بمبدأ يوجه امتزاج العناصر

[1] يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، دار العلم: بيروت، دون تاريخ، ص٤٦. وللإطلاع على تفسير هذا القول بإسهاب راجع أفلاطون، الثئتيس، ترجمة الأب فؤاد جرجي بربارة، وزارة الثقافة: دمشق، ١٩٧١، ص ١٤٢-١٤٤.

ويجعلها تؤدي إلى بعض الغايات فتنتهي بكل كائن إلى كماله الخاص به ويربط الكائنات جميعاً بعضها ببعض بروابط متناسقة»[٢].

إن الآراء الفلسفية المتعارضة والسابقة على أفلاطون، والتي عرضناها بشكل مختصر ومركّز تشكل باعتقادنا المصادر الفكرية الأساسية لنظرية المُثل الأفلاطونية[١]، وهذا ما أكده نيتشه بقوله : «إن نظرية [أفلاطون] حول المُثل تجمع عناصر سقراطية وفيثاغورية وهيراقليطية»[٢]. ويمكن تصنيف هذه العناصر في اتجاهين أساسيين متعارضين، هما:

الاتجاه الأول: مثله هيراقليطس والسوفسطائية، أكد على فكرة التغير المستمر والصيرورة والقول بأن المعرفة الحسية هي المعرفة الحقيقية.

الاتجاه الثاني: مثله بارمنيدس والفيثاغورية وسقراط، وأكد على أن المعرفة الحقيقية لا تستمد من الحواس، وأن التغير المطلق مجرد وهم، ولابد من الوحدة إلى جانب الكثرة، فالموجودات الحسية أوهام تُردَّ إلى «وحدة عقلية»، أو «ماهية كلية». أما بالنسبة إلى مفهوم «المحاكاة»، أو «المشاركة»، فقد استمده أفلاطون من الآراء الفيثاغورية بأن الأعداد والأشكال الثابتة هي علل ومبادئ الموجودات، قد أسهمت هذه الآراء بعمق في نشأة نظرية المُثل ومفهوم المشاركة.

من هذا التعارض الذي بدا لأفلاطون بين المعقول المطلق والمحسوس النسبي، أو بين الواحد والكثرة، أو بين الثابت والمتغير، انبثقت نظرية المُثل في فكر فيلسوفنا، فلقد أدرك أن الحقيقة تكمن بالتنسيق بين هذه الآراء المتعارضة في كل مؤتلف الأجزاء، وانتهى تنسيقه إلى رؤية فلسفية تقوم على التميز بين ثنائية متيافيزيقية. شكلت آراء الاتجاه الأول العالم السفلي، عالم الموجودات المتغيرة

---

[٢] شارل فيرنر، الفلسفة اليونانية، ترجمة تيسير شيخ الأرض، دار الأنوار:بيروت، ١٩٦٨، ص ٦٣.

[١] لتقصي المصادر الفكرية لنظرية المُثل الأفلاطونية عند أرسطو، راجع: ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، تحقيق الأب موريس بوبرج، دار المشرق: بيروت ١٩٣٨، ج ١، ص ٦٢-٧٠.

[٢] فريدرك نيتشه، الفلسفة في العصر المأساوي الأغريقي، ترجمة سهيل القش، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزريع: بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٨٣، ص ٤٣.

الواقعة في إطار الكون والفساد، والمتعلقة بالمعرفة الظنية لاعتبار الإنسان مجموعة من الاحساسات. وفي المقابل، صاغ أفلاطون من آراء الاتجاه الثاني بنية العالم العلوي، وتجسيد الماهيات وتحويلها إلى جواهر عقلية منفصلة، واعتبارها مبادئ المعرفة وعلل الموجود المحسوس، وهي المعرفة الحقيقية.

وبالرغم من تباين المصادر الفكرية التي أثرت في أفلاطون[١]، وآخذ عنها إلا أنه استطاع أن يجمعها في نسق فلسفي مترابط الأجزاء، ربط فيه المحسوس بالمعقول والجزئي بالكلي، وجمع بين تغير هيراقليطس وثبات بارمنيدس، وألّف بين الوحدة والكثرة.

(ب) مراحل تأسيس نظرية المثل:

بعد أن حاولنا الكشف عن المصادر الفكرية لنظرية المُثل سنعمد الآن إلى تبيان الأسس التي قامت عليها هذه النظرية ،وعلاقتها بنظرية المعرفة من جهة، وبالأخلاق من جهة أخرى.

يجمع مؤرخو الفلسفة اليونانية على تصنيف محاورات أفلاطون في ثلاث مراحل زمنية، وهي على التوالي: محاورات المرحلة الأولى، ومحاورات المرحلة الوسطى، والمحاورات المتأخرة أو محاورات الشيخوخة[٢]. ويهدف هذا الترتيب إلى تتبع التطور الفكري عند الفيلسوف، وتبعاً لهذا الترتيب سنبحث نظرية المُثل محاولين تقصي أبعادها ومضامينها.

---

[١] يذهب الدكتور محمد أبو ريان إلى أن «كثرة العناصر المختلفة التي تفاعلت في انتاج أفلاطون أدت إلى ظهور عدة تفسيرات لمذهبه، وجعلت من الصعب على المؤرخين أن يطمئنوا إلى تفسير واحد معين لنصوص أفلاطون» راجع:محمد أبو ريان، تاريخ الفلسفة "الفلسفة اليونانية من طاليس إلى أفلاطون"، دار امعرفة: الإسكندرية، ١٩٩٠، ج ١، ص ١٥٤.

[٢] تسمى المحاورات الأولى، بالمحاورات السقراطية وهي «هيباس الكبرى»، «هيباس الصغرى»، «فيكسيتوس»، «إقراطيلوس»، «ليستيس»، «جورجياس»، «مينون»، «االدفاع»، «بروتاغوراس».«إيون»، «الثئيتس»، وللاطلاع على الترتيب الزمني للمحاورات راجع: ماجد فخري، تاريخ الفلسفة اليونانية، دار العلم للملايين: بيروت، ١٩٩١، ص ٧٨-٧٩؛ وراجع أيضاً يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية ص: ٦٤-٦٦.

إن نظريــة المُثــل لــم تتخــذ صــورة نهائيــة فــي أي محــاورة مــن محــاورات أفلاطون، بل نجدها تتعدل تدريجياً مما يسمح لنا بالحديث عن التطور الفكري في تأسيس هذه النظرية. وسنحاول تقفي أثر هذه النظرية منذ ظهورها كفروض أولية، حتى تأسيسها كنظرية متكاملة.

إن محــاورات المرحلــة الأولــى لا تشــتمل علــى دلالات أو مضــامين فلســفية مباشرة لنظرية المُثل بالمعنى الدقيق للكلمة، فما يمكن أن نلمحه فيها هو الجانب النقدي السلبي للموضوعات التي تطرحها، بل هي محاورات استقرائية مهمة، يمكن اعتبارها إرهاصات لتلمس نظرية المُثل في فكر أفلاطون. فأفلاطون في هذه المحاورات يبدو متردداً وما يزال واقعاً تحت التأثير السقراطي محاولاً تلمس الأسس الأولى لنسقه الفلسفي. وتكمن أهمية محاورات المرحلة الأولى من وجهة نظرنا في أنها استعرضت عدداً من الجزئيات لتستخلص معنى كلياً، وتتركز في غالبيتها على طرح الأسئلة وإثارة الإشكاليات، فالموضوعات التي عولجت فيها لا تنتهي إلى أجوبة أو نتيجة، وإن كان ثمة حل لهذه الأسئلة فهو حل مؤقت. بمعنى أن محاورات الشباب تضع المشكلات وتشير إلى بعض إمكانيات الحل، ففي «هيباس الأكبر» يبحث أفلاطون في «الجمال»، متسائلاً عن طبيعة العلاقة بين «الجميل والجمال» وكيف تبدو الأشياء الحسية جميلة، وفي «بروتاغوراس» و «مينون» يتساءل عن معنى الفضيلة، وهل هي واحدة أم متعددة. وينتهي الحوار في غالبية محاورات المرحلــة الأولــى دون بلــوغ أي نتيجــة محــددة للموضــوعات التــي تناولتهــا. إذ إن محاورات المرحلة الأولى تعد محاولة أولية في طريق الديالكتيك «الجدل»، وهذا ما أوضحه أفلاطون في محاورة «السياسي» عندما أشار إلى أن المحاورة تحدد موضوعاً للدراسة، وليس القصد منها الخروج بنتيجة بصدد المشكلة المعروضة، بقدر ما تجعلنا أقدر على الجدل في كل الموضوعات[١].

---

(١) أفلاطون، رجل الدولة، ترجمة أديب منصور، دار صادر للطباعة والنشر: بيروت، ١٩٥٩، ص ٨٢؛ ونجد هذا التوجه أيضاً في محاورة «الجمهورية».

في محاورات المرحلة الوسطى ومرحلة الكهولة، بدأت وبالتدريج تُرسم معالم نظرية المثل، وفقاً للتابع الزمني لمحاورات هذه المرحلة.

يكشف أفلاطون عن الملامح الأولى لنظرية «المثل» كفرض أولي في محاورة «إقراطيلوس» التي تدور حول علاقة الأسماء بالأشياء التي تدل عليها هذه الأسماء، وتدور هذه المحاورة بين إقراطيلوس وهرموجينس وسقراط. ففي الوقت الذي يؤكد فيه إقراطيلوس أن الأسماء وليدة الطبيعة، وأن علاقتها بالأشياء علاقة طبيعية، وأنها غير قابلة للتغير والتبدل، يؤكد هرموجينس عكس ذلك، فالأسماء وليدة الدلالة الاصطلاحية، ويمكننا أن نبدل فيها ونغيّرها متى نشاء، فهذا الخلاف جعل الاثنين يحتكمان إلى سقراط الذي رأى أن كلاهما ينتهي إلى إنكار "المعرفة العقلية"، فالطبيعة عند إقراطيلوس تحمل نفس المعنى للدلالة الاصطلاحية، أي أن الطبيعة دائمة التغير والتبدل، وكلاهما ينكر وجود الثبات، ومن هنا وجد سقراط أن الثبات بأول معانيه، هو "ثبات الأسماء" سواء كانت هذه الأسماء من صنع الطبيعة أو من صنع الإنسان. وفي مجرى الحوار يطور سقراط فكرته عن الثبات، فيرى أن الأسماء وفي كل اللغات تدل على "أشياء محددة"، ومن ثم فهي تدل على ماهيات الأشياء لا على ظواهرها الخارجية الحسية المتغيرة، فهي إذن وليدة العقل. ويحتدم النقاش، ويحدد سقراط معنى "للثبات" أكثر دقة، فيصرح أن للأشياء "حقيقة ثابتة"، فهذه الأشياء لا تستند في وجودها إلى صورها الحسية، ولا تستمد من الأسماء التي نطلقها عليها. ويتوجه سقراط إلى إقراطيلوس قائلاً:

- «وهناك مسألة غالباً ما أحلم بخصوصها يا سيد كراتيلوس[1] وأحب أن أسألك عن رأيك فيها. قل لي، إذا كانت هناك طبيعة ثابتة للخير، والجمال، ولأشياء أخرى عديدة، أم لا.
- كراتيلوس: إنني أعتقد بوجودها بوضوح ياسقراط»[2].

[1] هكذا في الأصل رسمت حروف الاسم، ويكاد تتفق جميع الترجمات على رسم الاسم "إقراطيلوس".

لقد برر أفلاطون الحديث عن وجود طبيعة ثابتة للموجودات الحسية انطلاقاً من أن موضوعات المعرفة تستند إلى حقائق ثابتة، أي توجد حقائق لا تخضع للتغير والتحول، وهنا يستنتج أفلاطون: «إذا كان التحول مستمراً على الدوام فلن يكون هناك معرفة»[١]. ويتابع أفلاطون على لسان سقراط قائلاً: «فالأشياء تظهر على أنها في تغيّر متواصل. لكن دعنا نسال إذا ما كان الجمال الحقيقي يحتفظ بنوعيته الجوهريَّة»[٢].

تبين لنا هذه النصوص العلامات الأولى على طريق تأسيس نظرية المُثل التي بدأت بالظهور في فكر أفلاطون كمحاولة أولية، من خلال الحديث عن المعرفة اليقينية الثابتة. فالمعرفة اليقينية تفترض ثبات موضوعاتها. ومن هذا الفرض الذي سلم به أفلاطون، انتهى إلى وجود حقائق في ذاتها هي أصول ومبادئ للموجودات الحسية المتغيرة. وبعد أن وضع أفلاطون في محاورة «إقراطيلوس» الفرض الأول لنظرية المُثل دون استخدام لفظة المثال أو الصورة بشكل واضح في صياغة النظرية، تظهر بوادر" نظرية المثل" بوضوح في محاورة «أوطيفرون» التي استعمل فيها لفظة "المثال"، عندما يتحدث سقراط قائلاً: «فتذكر إذن أن هذا ليس هو ما طلبت منك أن تعلمنيه، أي شيئاً أو شيئين من بين عشرات الأشياء التقية، بل تلك الصورة[٣]، ذاتها التي بها يصير كل شيء تقياً، حيث إنك قلت فعلاً إن هناك "شكلاً"[٤]».[5]

ومما سبق نستنتج أن المرحلة الأولى في نظرية المثل، مثلت مرحلة البحث عن الحقيقة الكامنة وراء المحسوسات الجزئية، فكان السؤال الأساسي لأفلاطون "ما

---

[٢]أفلاطون، المحاورات الكاملة، ترجمة شوقي داود تمراز، الأهلية للنشر والتوزيع: بيروت، ١٩٩٤، ج ١، المجلد ٤، محاورة كراتيلوس، ص ١٠٦.

[١] أفلاطون، المحاورات الكاملة، ، ص ١٠٧.

[٢] المصدر السابق.

[٣] تتطابق لفظة الصورة Eidos مع الشكل Idea في اللغة اليونانية وهذان المعنيان المتقاربان، سيطلقان من بعد على "المثل" الأفلاطونية.

[٤] Idea= الشكل.

[5] أفلاطون، أوطيفرون، ترجمة عزت قرني، دار النهضة العربية: القاهرة، ١٩٧٣، ص ٤٤.

الشيء بالذات؟"، حاول في محاورات المرحلة الوسطى إثباته والبرهنة عليه هادفاً إلى هندسة نظريته في المُثل بوصفها أساساً لبنائه الميتافيزيقي.

إذا كان أفلاطون قد تحدث عن وجود "المثال" على سبيل الفرض، فقد أخذ في محاورة «فيدون» يضع هذا الفرض موضع الامتحان، وفي محاورة «الجمهورية» وضع التحقق والبرهان على وجوده. وفي محاورة «فيدون» بدأت ترسم ملامح نظرية المُثل بشكل أكثر وضوحاً، وبدأت تتبلور دلالاتها الفلسفية بشكل عام.

وبعد أن حسم أفلاطون أمره بالعزوف عن تفسير الظواهر "بالعلل المادية"، أخذ بالبحث عن علل ومبادئ عقلية لتفسير الموجودات الطبيعية، فبدأ في محاورة "فيدون" يقص علينا بلسان سقراط كيف ترك التفسير المادي واتجه إلى تفسير اناكساغوراس من خلال "العقل"، لكنه لم يقتنع بهذه الرؤية، ثم بدأ بتأسيس نظريته الميتافيزيقية في "المثل" على أنها طبائع وحقائق جوهرية للموجودات الحسية قائلاً:

> «كنت في صباي شديد الرغبة في معرفة ما يسمى بالعلم الطبيعي من أبواب الفلسفة، فقد ظننت أن له أغراضاً سامية، إذ هو العلم الذي يبحث في علل الأشياء، فينبئنا لما وجد الشيء وفيم خلقه وفناؤه، وكنت لا أنأى أقلق بنفسي بالنظر في مسائل كهذه: هل يرجع نحو الحيوان إلى فساد يجيء به عاملا الحر والبرد كما يقول بعض الناس؟ أيكون العنصر الذي نفكر به هو الدم أو الهواء أو النار؟(....) فربما كان المنح هو القوة التي تبتدع أحاسيس السمع والبصر والشم، وقد تنشأ عن هذه الأحاسيس الذاكرة والرأي، وعلى الذاكرة، والرأي قد يُبنى العلم. وبعدئذ مضيت أختبر فساد الأحاسيس، وأتناول بالبحث أشياء الأرض

والسماء واستخلصت أخيراً أنني عاجز كل العجز عن هذه المباحث»[1].

ويتابع أفلاطون على لسان سقراط ويروي كيف قرأ نظرية أناكساغوراس في "العقل"، وعزف عنها لأنها لا تلبي تطلعاته الفكرية قائلاً: «ثم استمعت إلى رجل كان عنده كتاب أناكساغوراس، كما قال: وطالع فيه أن العقل هو المصرِّف والعلة لكل شيء، ولشدة ما اغتبطت لذكر هذا الذي كان باعثاً على الإعجاب. وقلت لنفسي: إذا كان العقل هو المسيِّر فإنه سيسير بكل شيء إلى الصورة المثلى؛ ويضع كل شيء أحسن موضع»[1].

لكن مالبث أن شعر أفلاطون بخيبة الأمل عندما تابع قراءة أناكساغوراس «فما مضيت حتى ألفيت فيلسوفي قد نبذ العقل نبذاً، كما نبذ كل ما سواه من أسس الاتساق، وانتكس إلى الهواء والأثير والماء وما إليها من شوارد الآراء»[2].

لم يرق لأفلاطون الأخذ بالعلة الطبيعية في تفسير الوجود، وأقلع عن رأي أناكساغوراس في نظرية العقل وحسم أمره في تحديد علة الوجود، فظهرت في "فيدون" ولأول مرة لفظة "المثال أو الصورة"[3] مؤكداً على لسان فيدون: «لم أخطئ عندما وافقناه على ذلك، واتفقنا على فكرة الوجود الحقيقي لكل واحدة من هذه الصور، وعلى اشتراك هذه الصور في كل ما ليس هو ذاتها، والذي تأخذ منه التسمية»[4].

---

(1) أفلاطون، فيدون، ترجمة زكي نجيب محمود، لجنة التأليف والترجمة والنشر: القاهرة، ١٩٦٦، ص ١٧٧.
(1) أفلاطون، فيدون، ترجمة زكي نجيب محمود، ، ص ١٧٩.
(2) المصدر السابق، ص ١٨٠.
(3) كما يرى فؤاد زكريا أن لفظة «مثال» وردت في محاورة الجمهورية ولأول مرة في الكتاب الخامس هامش الصفحة ٣٧٠، راجع: تعليق فؤاد زكريا بخصوص ذلك حيث وردت هذه اللفظة في نفس الصفحة. لكن نحن أشرنا إلى أن لفظة "المثال" أول ما وردت عند أفلاطون في محاورتي " أوطيفرون" و"فيدون"، وهما سابقتان على "الجمهورية"، أنظر ا لصفحة السابقة.
(4) أفلاطون، فيدون، ترجمة سامي النشار، دار المعارف، ١٩٦٥، ص ١٠٢-١٠٣.

وهكذا عدّ أفلاطون المُثل حقائق كلية عامة تحتفظ بذاتيتها، وأنها العلل الحقيقية للوجود: «وفكرت أن يُحسن بي أن أعود إلى المُثل فأبحث فيها عن حقيقة الوجود»[٥]. وينتهي أفلاطون إلى رسم معالم نظرية المُثل مؤكداً مفهوم المشاركة بين العالم الحسي وعالم المُثل مقرراً «وجود المثل، ومشاركة سائر الأشياء فيها»[١]. فوجود المحسوسات يتأكد من خلال مشاركتها في "المثل"، فالأشياء الجميلة لا تكون جميلة إلا بمشاركتها بـ "مثال الجمال"[٢]، وبمشاركتها بـ "الكبر" تكون الأشياء الكبيرة كبيرة، وبمشاركة الأشياء بـ "مثال البياض" تصبح بيضاء. وينتهي أفلاطون إلى القول: «ليس لدي علة أخرى لأدلل بها على ظهور الاثنين إذا لم تكن هي المشاركة في التثنية»[٣].

وهكذا يُبقى أفلاطون نظرية المثل، التي بدأ يضع أسسها الفلسفية، مفتوحة باتجاه التعديل والتطوير، ولاسيما عندما طرح طبيعة المشاركة بين "المثال" الواحد البسيط الثابت، وبين الأشياء المحسوسة المختلفة المتغيرة.

وبعد الحديث عن المشاركة، يقرر أفلاطون في محاورة "فيدون" قسمة العالم إلى قسمين عالم علوي= عالم المثل، وعالم سفلي= علم الموجودات الحسية المتغيرة، حيث يقص لنا رحلة النفس باتجاه العالم العلوي، والتي هي وليدة الاتصال فيه حين تدرك مبادئ الوجود في ثالوث متدرج من الأعلى إلى الأسفل يتمثل في "الخير والحق والجمال"[٤]. وينتقل أفلاطون إلى محاورة «الجمهورية» ليستكمل هندسة بناء نظرية "المثل" مقرراً حقيقة وجود المثال بنصوص واضحة، فتبدو النظرية أكثر نضوجاً في التميز بين ثنائية ميتافيزيقية، تفصل بين عالمين متباينين العالم العقلي

---

[٥] المرجع السابق، ص ١٨٢.

[١] أفلاطون، فيدون، ترجمة سامي النشار، ص ١٨٥.

[٢] المرجع السابق ص ١٨٣،

[٣] المرجع السابق ص ١٠١. ومن الجدير بالذكر أننا كثيراً ما وجدنا بعض الاختلافات في ترجمة بعض الألفاظ الدالة على نظرية المُثل في محاورة "فيدون" بالعربية، قارن هذه الألفاظ في ترجمة زكي نجيب محمود، وترجمة عزت قرني وترجمة علي سامي النشار فالبعض يستخدم "العلة والمقولة" وآخر "المثال" وثالث "الصورة" وآخر "الماهية".... إلخ.

[٤] وهذا الترتيب على التوالي، من الأعلى إلى الأدنى.

بوصفه موجودات ثابتة أي "المثل"، والعالم الحسي، أو عالم الموجودات بوصفها ظلالاً أو أشباحاً، رابطاً نظرية المُثل بنظرية المعرفة محللاً طبيعة العلاقة بينهما، ثم علاقة المُثل بالعالم الحسي عبر ما يسميه بـ "المشاركة" أو "المحاكاة"، كاشفاً عن مضامين المُثل وخصائصها.

إن "المثال" في محاورة "فيدون" يتصف بالثبات ويدرك بالعقل لا بالحس، والمحسوسات المتغيرة تشارك فيه. ويبدو لنا "المثال" هو العلة الحقيقية في وجود الأشياء، وهنا يبدو واضحاً التطور التدريجي في تأسيس نظرية المثل.

و يرتب أفلاطون في محاورة "الجمهورية" الموجودات بحسب قيمتها ونصيبها من الثبات والوضوح العقلي، مستنداً على التفرقة بين المرئيات والمعقولات، فالمرئيات هي الموجودات الطبيعية والصناعية، أما المعقولات فيميز فيها بين نوعين: معقولات تبدأ بالتسليم بفروض تستدل منها على نتائج مترتبة على هذه الفروض، وهي تتجسد في المكان والزمان، وهي التصورات الرياضية. ومعقولات نتعقلها بالصعود من النتائج إلى المقدمات أو من المعلول إلى علته، دون الاعتماد على الأمثلة المحسوسة، وهذه المعقولات هي أرقى أنواع المعقولات، وهي المُثل أو المياهيات[1].

فالمنهج الفرضي هو الأداة الفكرية التي يستخدمها أفلاطون في الوصول إلى وجود "مثل معقولة" هي أصل الموجودات المحسوسة، فهو يفترض منذ البداية الصيغة التي يعتقد أنها أكثر صلاحية، ثم يسلم بصحة ما يتوافق مع هذه الصيغة، مع اعتبار مالا يتوافق معها غير صحيح، وهكذا حتى يصل إلى الصيغة التي سلم بها تسليماً دون برهان، وبهذه الصيغة يصل إلى إثبات وجود المثل. يقول:

- «إنك تعلم على ما اعتقد أن أولئك الذين يشتغلون بالهندسة والحساب وما شابههما من العلوم، يبدؤون بمسلمات كالأعداد الزوجية والفردية،

---

[1] أفلاطون، الجمهورية، ترجمة فؤاد زكريا الهيئة المصرية العامة للكتاب: القاهرة، ١٩٨٥ ص ٤١٥.

أو مختلف أنواع السطوح، والأنواع الثلاثة من الزوايا، والأشياء الأخرى مشابهة تبعاً لموضوع بحثهم، وهم ينظرون إلى كل هذه على أنها أمور معروفة، بحيث أنهم عندما يتخذونها مسلمات، يرون أنهم ليسوا بحاجة إلى إثباتها لأنفسهم ولا للآخرين، وإنما يعدونها واضحة بذاتها. وبعد ذلك يبدؤون بهذه الفروض ويستمرون في سيرهم حتى يصلوا، بعد سلسلة من المراحل المنسقة إلى البرهان الذي سعوا إلى البحث عنه.

- أجل إني لأعلم ذلك.

- وإذن فأنت تعلم أنهم يستخدمون الأشكال المتطورة، ويقيمون استدلالاتهم عليها، وإن لم يكن تفكيرهم منصباً عليها في ذاتها، وإنما على الأصول التي تعد هذه الأشكال صوراً لها. فهم لا يقيمون استدلالاتهم على هذا المربع أو ذاك القطر، وإنما يقيمونها على المربع في ذاته، وكذلك الحال في الأشكال الأخرى. فالأشكال التي يرسمونها والنماذج التي يصنعونها هي أشياء واقعية، قد تنعكس ظلالها أو صورها على صفحة الماء، ولكنها تستخدم هنا وكأنها هي بدورها صور، ليصل الباحث إلى تلك الأشياء الأرفع التي لا تدرك إلا بالفكر.

- هذا صحيح.

- هذا إذن ما كنت أعنيه بالفئة الأولى من المعقولات، التي تضطر الروح في بحثها إلى استخدام المسلمات. ولما لم تكن تستطيع أن تعلو على المسلمات فإنها لا ترقى إلى المبدأ الأول، فإنها تتخذ صوراً من تلك الأشياء الواقعية التي كانت لها صورها الخاصة في القسم السابق. والتي تعد أوضح من ظلالها وانعكاساتها، وتقدر على هذا الأساس.

- فقال: إني لأفهم الآن، فإنك تتحدث عن مجال الهندسة والعلوم المتصلة بها.

– أما القسم الثاني من العالم المعقول فإني أعني به ما يدركه العقل وحده بفضل الديالكتيك، بحيث لا ينظر إلى مسلماته على أنها مبادئ، وإنما على أنها مجرد فروض، هي أشبه بدرجات ونقط ارتكاز تمكننا من الارتقاء إلى المبدأ الأول لكل شيء، الذي يعلو على كل الفروض. فإذا ما وصل العقل إلى ذلك المبدأ هبط متمسكاً بكل النتائج تتوقف عليه، حتى يصل إلى النتيجة الأخيرة، دون أن يستخدم أي موضوع محسوس وإنما يقتصر على المُثل بحيث ينتقل من مثال إلى آخر، وينتهي إلى قمة المُثل أيضاً»[١].

إن أهمية محاورة "الجمهورية" فيما يتعلق بنظرية "المثل" تأتي من إبداع أفلاطون لمفاهيم فلسفية هامة لتعميق نظرية الوجود: كمفهوم "الأصل"، و"الصورة" و"الخير كمبدأ للوجود كلة".

ولما كان أفلاطون قد أدرك صعوبة تعريف الخير تعريفاً دقيقاً، لجأ إلى أسلوب التشبيه، إذ شبه الخير بكائن آخر يشغل في العالم الحسي نفس المركز الذي يشغله في العالم العقلي، وهو الشمس. فالشمس هي مصدر نشوء الكائنات ومصدر الغذاء، ولكنها كذلك مصدر معرفة العالم الحسي، حيث إن ضوءها ضروري لإدراك الأشياء، وكذلك الخير بالقياس إلى العالم العقلي: هو مصدر وجوده وأساس معرفته على السواء[٢]، وكما أن الشمس أعلى في مكانتها من أي شيء محسوس مهما تبلغ أهميته، فكذلك الخير هو أعظم في المرتبة من كل عالم الموجودات العقلية، أي "المُثل في ذاتها"، فالخير هو مبدأ حقيقة كل المُثل الأخرى، وهو المبدأ الأول المطلق الذي لا يفترض شيئاً لوجوده.

يعمق أفلاطون نظرية "المثل" مستخدماً تشبيهاً مشهوراً يعرف بأسطورة "الكهف"، وفيها يتم التحول من الاهتمام بالعالم المحسوس إلى توجيه النفس نحو

---

[١] أفلاطون، الجمهورية، ص ٤١٥- ٤١٦.
[٢] المصدر السابق، ص ٤١٣-٤١٤.

العالم المعقول. يتصور أفلاطون في هذا التشبيه أن عامة الناس مقيدين منذ طفولتهم بأغلال في كهف مظلم تطل فتحته على النور الخارجي، ولا يستطيع السجناء أن يروا إلا ظلال ما يمر خارج الكهف من موجودات حية ومصنوعات. فإذا تمكن أحدهم أن يتحرر من قيوده، وخرج من الكهف ورأى الحقائق مباشرة، انبهر بصره لوهج الضوء، فيعمد إلى تمرين بصره على رؤية الأشياء إما منعكسة على صفحة الماء أو على سطوح المرايا، فيمكنه بعد ذلك النظر في النور إلى الأشياء مباشرة.

وبعد أن يألف النور ينظر إلى السماء فيرى، الكواكب والنجوم، وفي النهاية يمكنه النظر إلى الشمس ذاتها، فيعلم أنها مصدر النور وعلة الرؤية، وبفضل حرارتها تستمد الموجودات حياتها[١].

إن هذا التشبيه ينطوي على جملة من الرموز والدلالات التي استعان بها أفلاطون لتفسير نظرية المُثل فلسفياً.

فالكهف في هذا التشبيه هو العالم الحسي المرئي الذي يعتقده العامة عالم الحقيقة، ولكنه ليس أكثر من عالم الظلال والأشباح، عالم الموجودات المتغيرة، عالم الظن. أما العالم الخارجي الذي تغمره الشمس بضيائها فهو عالم الحقائق العقلية أو عالم المثل، الذي يحتل مثال الخير فيه مكانة الشمس في العالم المرئي، فهو علة الخير والجمال في كل الموجودات، وبه نعقل المُثل على نحو ما نبصر الأشياء بضوء الشمس، فالشمس تمثل مبدأ الخير. وهكذا يشدد أفلاطون على اعتبار المُثل الأصل والمبدأ، ويكرس الثنائية الميتافيزيقية بين العالم الحسي المتغير، وعالم المُثل الذي يُعد الأصل والمبدأ للوجود المحسوس.

(جـ) جدل المعرفة والمثال:

---

[١] أفلاطون، الجمهورية، ص ٤١٨-٤٢٠، راجع دلالات هذا التشبيه أيضاً في الجمهورية ٤٢٢.

تظهر البوادر الأولى لنظرية المعرفة في محاورة "فيدون" المبكرة التي تتحدث عن خلود النفس، فما دامت النفس قد كان لها وجوداً سابقاً، وعاشت حيوات متعددة، فلابد أنها قد عرفت كل موجودات العالم ويمكنها التذكر.

ولكن التطور الكبير الذي طرأ على نظرية المعرفة، يتمثل في التفاصيل التي تحدث عنها أفلاطون في محاورتي "فيدون" أولاً ثم بشكل خاص في "الجمهورية" حيث يربط المعرفة بالمثل، ويقيم التشابه بين النفس وعالم المُثل ثم يطابق بين المُثل وموضوع المعرفة، مؤكداً أن المُثل لا تدرك إلا عن طريق الديالكتيك.

يميز أفلاطون في محاورة "فيدون" بين نوعين من المعرفة: معرفة حسية، ومعرفة عقلية. فالأولى تقوم على الحواس، والثانية تقوم على العقل، ومن ثم هي وسيلة معرفة الحقيقة "المثل"، وهكذا ترتبط المعرفة بالوجود، وتعتمد على الوجود الذي كانت النفس قد تعرفت على حقيقته. فالنفس عندما تتصل بالمحسوس تضطرب، أما عندما تكون على اتصال مع المثل، فهي تعيش المعرفة الحقيقية.

ويذهب أفلاطون في محاورة "الجمهورية" إلى عرض نظرية المعرفة، من خلال نظرية الوجود، رابطاً بينهما بدقة وإحكام، فالمعرفة الحسية غامضة لأن موضوعها هو الموجودات المتغيرة الناقصة، ولكنها تشكل حلقة وسطى بين الجهل (اللا وجود)، والمعرفة الكاملة (الوجود الحقيقي)، لأن موضوعها يحتل «موقعاً وسطاً بين الوجود الخالص واللا وجود المطلق»[(١)]. أما المعرفة العقلية، فهي ثابتة وضرورية لأن موضوعها هو الموجودات الثابتة البسيطة: الشيء بالذات والجميل بالذات «والتي تظل دائماً في هوية مع ذاتها»[(٢)]. إن هذا التمايز والاختلاف بين نوعي المعرفة يؤدي إلى اختلاف جوهري بين الحواس والعقل، تبعاً للاختلاف في موضوع المعرفة، فالحواس لا ترى غير الموجودات المتغيرة الفاسدة، أما العقل

[(١)] أفلاطون، الجمهورية، ص ٣٧٢؛ انظر: تأكيد أفلاطون على هذا التمايز بين نوعي المعرفة والوجود في ص ٣٧٥.

[(٢)] المصدر السابق، ص ٣٧٨.

فيدرك المُثل الثابتة والموجودات حقاً لأنه يستحيل «.... أن يكون الشيء نفسه موضوعاً للمعرفة والظن في آن واحد»[٣]. ومن التمايز في موضوع المعرفة يستنتج أفلاطون أن نسبة العالم المحسوس إلى العالم المعقول، هي كنسبة الظلال إلى الموجودات الحقيقية التي تصدر عنها هذه الظلال، وإن نسبة المعرفة الحسية إلى المعرفة العقلية هي كنسبة المنام إلى اليقظة.

وبعد أن ميز أفلاطون في الكتاب الخامس من محاورة "الجمهورية" بين نوعي المعرفة تبعاً لموضوع كل منهما، ينتقل في الكتاب السادس إلى تفسير جدل المعرفة والمثال بما يسميه بنظرية "الخط المنقسم" التي تقوم على مبدأ التقابل: تقابل الوجود بالمعرفة[١].

مبدأ الخير

	نظرية الوجود		**نظرية المعرفة**	
العالم العقلي	المثل	← →	العلم (المعرفة الحقيقية)	**المعرفة العقلية**
	المفاهيم الرياضية	← →	الاستدلال	
العالم الحسي	الموجودات المحسوسة	← →	المعرفة الاعتقادية	**المعرفة الحسية**
	اللاوجود (الظلال)	← →	الوهم	

---

[٣] المصدر السابق، ص ٣٧٤.

[١] أفلاطون، الجمهورية ، ص ٤١٤-٤١٥.

يتدّرج هذا الترتيب من الأعلى إلى الأدنى بالتقابل بين الوجود والمعرفة، متنقلاً من الثبات إلى التغير، ومن الوحدة إلى الكثرة، ومن البسيط إلى المركب، ومن الوضوح إلى الغموض. وعلى الصعيد المعرفي، هذا هو طريق الجدل الهابط، لأن الفيلسوف بعد أن يدرك الوجود الحقيقي، يهبط من الأجناس الأعم والأعلى، إلى الأنواع الأدنى التي تندرج تحته، ويتدرج في هبوطه حتى يصل إلى العالم الحسي.

أما في الجدل الصاعد، فيرتقي عقل الفيلسوف من الكثرة المحسوسة والمعرفة الاعتقادية، وبالتدريج حتى يصل إلى رؤية الحقيقة، أي يصعد من المعقولات المتعددة إلى أعلاها مرتبة، ومبدئها جميعاً، أن ينتقل من تعميم إلى أخر حتى يصل بالديالكتيك الصاعد إلى الوجود الحقيقي موضوع العلم.

فالجدل على هذا الأساس «منهج وعلم، يجتاز جميع مراتب الوجود من أسفل إلى أعلى وبالعكس»[١]. فموضوع المعرفة الحقيقية المثال الثابت المدرك عقلياً، وموضوع المعرفة الاعتقادية الموجود المتغير المدرك حسياً.

أما على الصعيد الوجودي، فتكشف لنا نظرية المُثل عن مفهوم العلة بالمعنى الأفلاطوني، فكل درجة وجودية، هي علة للدرجة التي تحتها، ومعلولة بالنسبة إلى الدرجة التي تعلوها. وهكذا ينتقل أفلاطون ديالكتيكياً من مثال إلى أخر حتى يصل إلى علة واحدة هي مثال الخير بالذات. «فإن ما يضفي الحقيقة على موضوعات المعرفة، وما يضفي ملكة المعرفة على العارف هو مثال الخير. فهو علة العلم والحقيقة»[٢].

ويتابع أفلاطون مؤكداً على اعتبار مثال الخير بالذات كعلة للوجود والمعرفة أيضاً، قائلاً: «فلتعرف أيضاً بأن الأشياء المعقولة لا تستمد من الخير قابليتها لأن تُعرف فحسب بل هي تدين له. على الأصح بوجودها وماهيتها»[٣]. وهذا ما تنبه إليه

---

[١] يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية،ص ٦٩.
[٢] أفلاطون، الجمهورية،ص ٤١٣.
[٣] المصدر السابق، ص ٤١٣-٤١٤.

بدوي بحق في أن «أفلاطون في حديثه عن نظرية المعرفة لا ينظر إلى الأصل الذي نشأت عنه المعرفة أي لا يبحث في الذات، وإنما يبحث في المعرفة من حيث أنها متصلة بالوجود، أي يبحث بحثاً موضوعياً خالصاً لا صلة له بالذات المدركة. فإلى جانب اعترافه بالمُثل لا يريد أن يفصل هذه المُثل فصلاً تاماً عن الأشياء أو الذوات المقابلة لها في الخارج»[١].

إن جدل المعرفة والمثال يتمثل في الجدل الصاعد والنازل، فأفلاطون يفسر الوجود المحسوس بالوجود المعقول، ويرجع الوجود العقلي إلى مثال الخير، أي من الظلال إلى الوجود المحسوس حتى المثال كوجود معقول، والمثال هو الأكثر اتصافاً بالوجود الحقيقي لأنه أكثر الموجودات قابلية للإدراك[٢]، ليصل إلى مثال الخير بالذات، والذي يتطابق مع المعرفة الحقيقية، ولهذا أكد قائلا: «... [لقد] سمعني أقول مراراً أن مثال الخير هو أرفع موضوع للمعرفة»[٣].

لكن أسمى موضوعات المعرفة لا يدرك إلا عبر العارف المتمرس بالمنهج الديالكتيكي: «فالمنهج الديالكتيكي هو وحده الذي يمكنه أن يرتفع إلى المبدأ الأول ذاته»[٤]، وهذا المبدأ يتطابق مع الموضوع الحقيقي للمعرفة، وبنفس السلسلة ينتقل العقل من الظلال متدرجاً، حتى يصل إلى المعرفة الحقيقية، موضوع العلم، وهي المثل.

لقد أقام أفلاطون جدل المعرفة والمثال على مبدأ أن ما هو موجود وجوداً مطلقاً يعرف معرفة كاملة، وهو "المثال"، بينما مالا يوجود على الإطلاق لا يمكن أن يعرف مطلقاً. ولما كانت المُثل في ذاتها موجودة في أتم وجود، فإن معرفتها يجب

---

(1) عبد الرحمن بدوي، ربيع الفكر اليوناني، مكتبة النهضة المصرية: القاهرة، الطبعة الثالثة، بدون تاريخ، ص ٥٠.

(٢) C. C. W. Taylor (ed.): From the Beginning to Plato, p337.

(٣) أفلاطون، الجمهورية، ص ٤٠٧.

(٤) المرجع السابق، ص ٤٤٥

أن تكون معرفة يقينية، بينما العالم المحسوس المتغير، فإن معرفته تكون ظنية اعتقادية.

(د) مضامين المُثل وخصائصها:

بعد أن حاولنا الكشف عن التطور التدريجي لبناء نظرية المُثل في المؤلفات الأفلاطونية، وبيّنا كيف نضجت هذه النظرية في محاورة "الجمهورية"، سنحاول الآن الكشف عن مضامين هذه النظرية، محاولين تحديد المقصود بالمُثل وتعيين خصائصها.

إن لفظة "المثال"، أو "الصورة" أو "الفكرة"، هي الترجمة العربية لكلمة Eidos، المشتقة من الفعل Idein يرى أو ينظر، وكانت تستخدم لفظة "المثال"، في اليونانية ما قبل أفلاطون، للدلالة على الهيئة أو الشكل المرئي المتعين في الواقع، ولكن مع أفلاطون، تغيرت دلالة Eidos وأصبحت تشير إلى المعنى الكلي الثابت والمعقول بوصفه مبدأ للموجودات الحسية المتغيرة. وحسب رواية أرسطو، أنكر أفلاطون الأشياء الحسية الدائمة التغير، وذهب إلى أن حقيقة الوجود من نوع آخر، هي التي نطلق عليها اسم "المثل"، ويتابع أرسطو: «فإن أفلاطون يقول إن الأشياء الحسية مستمدة منها وتسمى بأسماء هذه المثل»[(١)].

سنحاول الكشف عن مضامين نظرية "المثل" انطلاقاً من النصوص التي اقتبسناها من المحاورات الأفلاطونية، والتي أسست من خلالها هذه النظرية.

تبدو المُثل في فلسفة أفلاطون كحقائق كلية ثابتة، موجودة بالفعل، وجوداً خارجياً مفارقاً ومستقلاً عن الإنسان، وهي في نفس الوقت علة الموجودات في العالم

[(١)] راجع: ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، ص ٦٥. ونشير هنا إلى أن لفظة "المثال" الواردة في النص قد وردت في تفسير ابن رشد بـ "الصورة".

الحسي، وهي أيضا مصدر المعرفة، وهي بسيطة. ومن هذا التحديد للـ "مثال"، يميز أفلاطون بين الوجود المحسوس المتغير، وبين الوجود المعقول الثابت، ثم يمايز بين هذين العالمين تمايزاً جوهرياً.

فعالم الموجودات الحسية يتصف بالكثرة والتعدد والتغير الدائم، والكون والفساد بحكم الضرورة فيه، ويعد نسخة مشوهة عن نموذجه، فهو محصور بين قطبي "الوجود" و "العدم"، أو بين "الذاتية" و"الغيرية"، لأنه واقع في إطار الزمن، وهو من ثم مدرك حسياً.

أم العالم المعقول، فهو عالم المُثل الأزلية، والموجودات الكلية الثابتة والمدركة عقلياً، والتي كانت النفس قد تأملتها حينما كانت طليقة تعيش في عالم المُثل قبل اتحادها بالجسد. إن "كالياس" بلحمه ودمه وعظمه، هو وجود باهت وثانوي، إلا أن "مثال" الإنسانية هو ما يوجد حقاً. وجمال الحديقة، بأشجارها وأزهارها وتناسقها، ليس إلا جمالاً محسوساً وزائفاً في حين أن الحقيقي هو "الجمال في ذاته".

وهكذا يستبعد أفلاطون تفسير الوجود بالعلل المادية، ليقوم "المثال" بوظيفة العلة المفسرة للوجود الطبيعي، فتصبح هذه العلة الميتافيزيقية أساس الوجود. ولهذا، صارت علاقة العلية عند أفلاطون علاقة مشاركة، فجمال الحديقة موجود بقدر ما يشارك في "مثال الجمال". وهنا نجد مع أفلاطون أن ثمة انفصالا بين عالمين متباينين ومختلفين في حقيقة وجودهما، عالم "المثل" – أي عالم "العلل"، وعالم الموجودات المعلولة، الأمر الذي يدفعنا للتساؤل عن كيفية تحقق "الأنموذج أو المثال" في الموجودات الحسية، وكيف تستمد هذه الموجودات وجودها من المُثل المفارقة؟

لقد حاول أفلاطون الإجابة عن هذا التساؤل من خلال مفهوم المشاركة، أو المحاكاة بين "المثال" و "الموجود الحسي"، هذا المفهوم الذي استله أفلاطون من الفيثاغورية حسب رواية أرسطو في "الميتافيزيقا": إن الفيثاغوريين قالوا إن الأشياء

تحاكي الأعداد، أما أفلاطون فقد قال إنها تشارك فيها، وليس هذا اختلافاً إلا في الاسم[١].

ونحن نتحفظ على رأي أرسطو بخصوص التطابق بين مفهومي المشاركة والمحاكاة، فالرأي الفيثاغوري في المحاكاة يمكن تفسيره كتصور عقلي من حيث حمل الأعداد على الموجودات، أما مفهوم "المشاركة" بالدلالة الأفلاطونية، فيدل على اعتبار "المثال" علة الموجودات المحسوسة، كما أكد في محاورة "فيدون" قائلاً: «أقرر بقوة أن الأشياء الجميلة كلها إنما تكون جميلة بالجمال (....) وبالكبر وحده تصير الأشياء الكبيرة كبيرة فأكبر وأكبر، وبالصغر يصير الصغير صغيراً»[١].

لكن تفسير علاقة العلة (المثال) بالمعلول(الموجود الحسي)، عن طريق "المشاركة"، أمر عانى منه أفلاطون ولم يقدم له تفسيرات واضحة في مؤلفاته[٢]، ومن هنا كان أرسطو على حق عندما رأى أن أفلاطون لم يقدم حلاً للمشاركة أو المحاكاة، بل ترك هذه المشكلة مفتوحة للنقاش[٣].

ففكرة المشاركة عند أفلاطون كان يجب أن تفسر الصلة بين الموجودات المعقولة والموجودات المحسوسة، فأراد من خلالها أن يفسر ضرورة وجود صلة العلية بين الموجودات الأولى والثانية، ولكن دون أن يوضح كيف أصبحت الموجودات الحسية موجودة عن طريق المشاركة في "المثل"، وما العلة التي أدت إلى هذه المشاركة؟ لقد رد أفلاطون في نظرية المُثل الأفراد إلى الأنواع، والأنواع إلى أجناس، وأرجع كل نوع من الأنواع يحمل أسماً واحداً إلى "مثال واحد"، وفي

---

[١] ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، ص ٦٥.

[١] أفلاطون، فيدون، ترجمة زكي نجيب محمود، ص ١٨٣.

[٢] وربما لهذا السبب يذهب بعض مؤرخي ونقاد وشارحي الفكر الأفلاطوني إلى أن أفلاطون في محاوراته المتأخرة، "محاورات الشيخوخة"، قد عدل عن مفهوم المشاركة.

[٣] ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، ص ٦٥.

قمة هذه المُثل يتربع مثال "الخير بالذات" الذي يُدرك عن طريق الجدل الصاعد والهابط.

فإذا كان العقل في الجدل الصاعد، ينطلق من المحسوس إلى المعقول حتى «الارتقاء إلى المبدأ الأول لكل شيء»[1]، وفي الجدل الهابط ينتقل من "المبدأ الأول" = "مثال الخير"، «بحيث ينتقل من مثال إلى آخر»[2] حتى يصل إلى المحسوسات، فإن هذا التدرج في الانتقال صعوداً وهبوطاً، يسمح لنا أن نميز في نظرية المُثل بين مضمونين مترابطين مع بعضهما بعضا.

المضمون الأول: هي علاقة المُثل مع بعضها في العالم العلوي، فالبيئة الأنطولوجية لهذا العالم تبدو في بينة تراتب قيمي، و«إن على العارف بالديالكتيك أن يتمكن من تميز مثال الخير، والتفرقة بينه وبين كل الصور الأخرى»[3]. فالمُثل مرتبة ترتيباً تصاعدياً، وتتدرج شيئاً فشيئاً حتى المثال الأعلى، وهو "الخير بالذات" الذي تستمد منه بقية المُثل وجودها. و«لن يبلغ الفيلسوف أي معرفة صحيحة عن الحق والجمال بغير أن يكون قد بلغ مثال الخير وحدده عقلياً لأن الخير أعلى من الحق ومن الجمال، وهو علة وجودهما ومعرفتهما»[4]، فيبدو أن جميع المُثل معلولة للخير. فالمُثل المتباينة في النوع، والمستقلة عن بعضها تمام الاستقلال، ترجع في وجودها إلى علة واحدة، ولكن دون أن يُبين لنا أفلاطون طبيعة هذا الترتيب أو النظام بين المثل، وهذا ما عبر عنه آرثر لفجوي بقوله: «...إن المفهوم الذي يفترض أن الماهيات (...) مرتبة ترتيباً تصاعدياً لا يعدو كونه عند أفلاطون نزعة مبهمة، لا مذهباً عبّر عنه بوضوح»[5].

(1) أفلاطون، الجمهورية، ص ٤١٦.

(2) المصدر السابق.

(3) المصدر السابق، ص ٤٤٦.

(4) أحمد فؤاد الأهواني، أفلاطون، دار المعارف بمصر، ١٩٦٥، ص ٧٦.

(5) آرثر لفجوي، سلسلة الوجود الكبرى، ترجمة ماجد فخري، دار الكتاب العربي، ١٩٦٤، ص ١٠٨.

أما المضمون الثاني: فيتمثل في العلاقة بين المُثل في العالم العلوي والموجودات الحسية في العالم السفلي، فلكل نوع من الموجودات الحسية نموذج واحد في عالم المثل، وجميع أفراد البشر يشاركون في "مثال الإنسانية"، بيد أن الفرد الواحد يصبح محلاً لاشتراك مجموعة من المثل، كالطول والقصر والبياض، فتتكثر المُثل في الموجود الواحد، بينما يعد المثال نموذجاً واحداً لكثرة الموجودات الفردية، ومن ثم فالأشياء تشارك المثال إذن، إما في جزء منه أو تشارك فيه بكامله. فإذا ما قبلنا بالفرض الأول أصبح المثال البسيط الواحد مجزءاً، وفي الفرض الثاني يصبح الواحد كثيراً بعدد الأشياء الكثيرة المشتركة فيه، ومن ثم تنتهي وحدته وثباته، فيصبح متغيراً.

إن هذه المضامين لنظرية المُثل تثير جملة من التساؤلات عن البنية الهرمية الأنطولوجية، وتدفعنا إلى تحديد طبيعة المُثل وخصائصها عند أفلاطون وهي:

- المُثل جواهر بسيطة لا تقبل القسمة: أي أنها وجود كلي في ذاتها لا تتوقف في وجودها على شيء، بل على العكس، يتوقف وجود الأشياء عليها، لأنها المبادئ الأولى للموجودات الحسية، فالجوهر ما كان وجوده بذاته ولا يفتقر في وجوده إلى غيره، فهو إذن ثابت ومستقل.

- المُثل كلية، أي أن المثال ليس جزئياً، فمثال الحصان ليس هذا أو ذاك، بل هو الحصان الكلي المفارق في عالم المثل.

- المثال واحد، أي أنه الوحدة وسط التعدد، فللإنسانية مثال واحد بالرغم من أن أفرادها من الناس كثيرون، ومن ثم فثمة مثال واحد لكل فئة من الأشياء.

- المثال ثابت، أزلي وأبدي، فهو ثابت برغم كل التغيرات التي تلحق بالموجودات الحسية، ووجوده أزلي في مقابل الموجودات التي تعد محدثة بحسب الصورة، ومن ثم فالمُثل ليست مخلوقة.

- كل مثال في نوعه كمال مطلق، وكماله هو عين حقيقته، فالإنسان الكامل هو النمط الكلي الواحدي مثال الإنسان، وكل الأفراد يُشتقون من هذا النمط الكامل بشكل أو بآخر.

- المُثل خارج الزمان والمكان، فلو كانت المُثل في مكان ما لكانت فاسدة أو محددة في زمان، وهذا خُلف لحقيقة المُثل التي هي خالدة وثابتة لا تتغير، فالزمان عند أفلاطون مقصور على الموجودات بالعالم الحسي، بينما الأزلية فهي لعالم المُثل بالذات.

- المُثل مدركة بالعقل، فهي ليست معطاة لنا بالحواس، ولا يمكن إدراكها إلا بما هو إلهي، وهو النفس التي كانت قد تعرفت على طبيعة المُثل عندما كانت تعيش بينها، وقبل أن تهبط إلى عالم الأجساد، ومن ثم فإن معرفتها بواسطة النفس ممكنة[١].

وفقاً للخصائص التي حددناها، تبدو المُثل عند أفلاطون ليست مادية، بل مجردة، وأن أنواع الموجودات وصفاتها تتحدد بمشاركتها في مثلها الدائمة والأزلية، ومن ثم فإن جميع المُثل تستمد وجودها من "مثال المثل"، أو "صورة الصور" الذي هو "الخير بالذات"، والذي يعد العلة الأولى لوجود جميع المثل.

(هـ) أبعاد نظرية المثل:

بعد أن كشفنا عن نظرية المثل، وطبيعة المشاركة بين المثال وبين الموجودات الحسية، وحددنا خصائص المثل، يصبح التساؤل مشروعاً عن أبعاد نظرية المثل.

---

(١) اعتمدنا في عرض خصائص المُثل على: ولتر ستيس، تاريخ الفلسفة اليونانية، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد، دار الثقافة للنشر والتوزيع: القاهرة، ١٩٨٤، ص ١٦١-١٦٣. وراجع أيضاً: فرانسوا شاتلييه، أفلاطون، ترجمة حافظ الجمالي، منشورات وزارة الثقافة: دمشق، ١٩٦١، ص ١٤٦.

ما ماهية "المثال"، وما حقيقته؟ وهل "المثال" مفهوم "عقلي كلّي" مستقرأ من الجزئيات، أم أنه "موجود مفارق" يتمتع بوجود حقيقي مستقل في العالم العلوي؟

هذا سؤال إشكالي في فلسفة أفلاطون، فقد تباينت التفسيرات واختلفت التأويلات عند مؤرخي الفلسفة اليونانية ونقادها بشأن تحديد "ماهية المثال" في فلسفة أفلاطون، منذ أن خرج أرسطو من أكاديمية معلمه وحتى عصرنا الحاضر. فالاختلاف بين مؤرخي الفلسفة اليونانية ينطلق من كيفية تأويل المثال، هل "للمثال" بعد منطقي أم بعد ميتافيزيقي؟

يذهب أرسطو إلى البعد الميتافيزيقي للمثال الأفلاطوني، مؤكداً على اعتبار المثال موجوداً مفارقا مستقلا في العالم العلوي، وعلى حد تعبير أرسطو، يؤكد أفلاطون: أن الأشياء من نوع آخر هي التي نطلق عليها اسم Ideas، ويقول إن الأشياء الحسية مستمدة من هذه، وتسمى بأسماء هذه المثل(١). ولقد كرر أرسطو اعتبار المثال الأفلاطوني مفارقاً في نقده لنظرية المثل، ويرى في نقده أن أفلاطون "فصل المثل" واعتبارها موجودة بمعزل عن الأشياء الحسية. فالمُثل تشكل حقيقة أو جوهر الأشياء. يتساءل أرسطو: كيف يمكن للمثل إذن التي هي جوهر الأشياء، أن توجد بمعزل عنها(٢).

بينما يذهب رسل إلى ترجيح البعدين معاً، ويرى أن نظرية "المثل" الأفلاطونية تعبر عن "جانب منطقي" في بعضها و"جانب ميتافيزيقي" في بعضها الآخر. فالبعد المنطقي يقوم على المفاهيم العقلية، ويهتم بمعاني الألفاظ الكلية، فتكون نظرية المُثل هي علاقة بين موجودات جزئية ومفاهيم كلية. إن اللفظ العام (فرس) لا يُشير إلى هذا الفرس أو ذاك، وإنما إلى أي فرس، أي أن معناه مستقل عن أي فرس بعينه، وعما يحدث لأي فرس كهذا. كما أن هذا المعنى لا وجود له في المكان والزمان، وإنما هو أزلي.

(١) راجع: ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، ص ٦٥-٦٦.
(٢) المرجع السابق، ص ١٢٨-١٢٩.

أما الجانب الميتافزيقي، فينكشف عند أفلاطون وفقاً لرسل، في أن لفظة فرس تعني فرساً معيناً "مثاليا" هو الفرس الفريد من نوعه والذي لا يتغير، وهذا ما تشير إليه لفظة "فرس". أما الأفراس الجزئية، فتكون بقدر ما تندرج تحت لفظة الفرس "المثالي" أو تشارك فيه، أي أن المثال كامل وحقيقي، على حين أن الشيء الجزئي ناقص وظاهري فحسب(١).

أما مؤرخ الفلسفة اليونانية، الإنكليزي فريدريك كوبلستون، فيُبقي على السؤال الإشكالي في حقيقة المثال، ويتفق مع رسل مؤكداً على ترجيح البعد المنطقي والميتافيزيقي معاً: «لا ينبغي علينا أن نتجاهل أبداً أن أفلاطون كان يستهدف إثبات حقائق مؤكدة. فقد ذهب بحزم إلى أننا نستطيع أن ندرك الماهيات في الفكر، كما ذهب بحزم أيضاً إلى أن هذه الماهيات ليست مخلوقة ذاتية خالصة للذهن البشري (...) إننا لا نخلقها: بل نكتشفها»(٢).

أما لوتسه فقد رفض "التأويل الميتافيزيقي" للمثل، وأكد بالمقابل، على البعد المنطقي، فقرر: «أن وجود الصور هو هذا الوجود المنطقي القائم على الذاتية بمعنى أن الصور تظل كما هي مهما كان من شأن الأشياء التي تكونها»(٣). وتتفق أميرة حلمي مطر مع تأويل لوتسه، وتعتقد أن أفلاطون «وإن كان يبحث عن المثال الثابت للفضيلة إلا أنه كان لا يذهب إلى حد القول بوجود مفارق للمثل»(٤).

(١) برتراند رسل، حكمة الغرب، ترجمة فؤاد زكريا، عالم المعرفة، الكويت، العدد ٦٢، ١٩٨٣، ج ، ص ١١٣.
(٢) فريدريك كوبلستون، تاريخ الفلسفة، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، المجلس الأعلى للثقافة: القاهرة، ٢٠٠٢، ج ١، ص ٢٨٤-٢٨٥.
(٣) نقلاً عن: عبد الرحمن بدوي، أفلاطون وكالة المطبوعات: الكويت، ١٩٧٩، ص ١٥٣.
(٤) أميرة حلمي مطر، الفلسفة اليونانية - تاريخها ومشكلاتها، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع: القاهرة، ١٩٩٨، ص ١٦٢.

أما ولتر ستيس فهو على العكس، يستبعد الجانب المنطقي مؤكداً على الجانب الميتافيزيقي ومقرراً أن «المثال هو الحقيقة القصوى ذات الوجود الذاتي ولا تدين بوجودها لشيء»[٥].

وفي المقابل، يكاد يتفق مؤرخو الفلسفة اليونانية العرب على رفض البعد المنطقي، وتبني البعد الميتافيزيقي للمثال، إذ يذهب أحمد فؤاد الأهواني إلى تأكيد البعد الميتافيزيقي، فيرى أن المُثل موجودات قائمة بذاتها متحققة في الخارج، يقول: «الواقع أن نظرية المثل، وهي التي تطورت فيما بعد إلى الكليات، لم تخرج في العصر الوسيط من أحد مذاهب ثلاثة، الاسمية Nominalism، والتصورية، والحقيقية Realism. فالإسميون لا يرون في الكليات إلا أنها مجرد ألفاظ أو أسماء، والتصوريون يعدونها تصورات ليس لها وجود إلا في الذهن، والحقيقيون يذهبون إلى أنها حقائق موجودة في الخارج، وعلى هذا المذهب تقوم فلسفة أفلاطون»[١]. ولذلك رأى بدوي أن المُثل «ليست في الواقع صوراً ذهنية»[٢]. وإلى هذا الرأي ذهب يوسف كرم، أشهر مؤرخي الفلسفة اليونانية بالعربية، فيرى أن أفلاطون وضع «المُثل جواهر قائمة بأنفسها»[3].

وقد أكد عزت قرني في شروحاته على محاورة "مينون" استقلالية وجود المثال ومفارقته، إذ يرى: «أن الجوهر أو "الصورة Eidos" التي بها يصير الشيء هو ما هو، إلى اعتبار أنه ذو وجود منفصل مستقل، وهذا هو أساس نظرية المُثل الأفلاطونية»، ويتابع قرني مؤكداً صفة "الشيئية" للمثال الأفلاطوني: «فهو "شيء" بمعنى أنه موجود مستقل وموضوعي تتجه إليه "عين" العقل»[٤].

---

[٥] ولتر ستيس، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص ١٧٣.

[١] أحمد فؤاد الأهواني، أفلاطون، ص ١١٦.

[٢] عبد الرحمن بدوي، ربيع الفكر اليوناني، ص ٥٠.

[٣] يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص ٧٩.

[٤] راجع: أفلاطون، مينون، ترجمة عزت قرني، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع: القاهرة، ٢٠٠١، هامش ص ٧٦.

باعتقادنا، إن التأويل المنطقي لنظرية المثل، والقائم على اعتبار المُثل أفكاراً كلية في عقل الإنسان، لا ينسجم مع النص الأفلاطوني، لأن المُثل في هذه الحالة يكون لها وجود في الزمان والمكان حتى يدركها العقل الإنساني، ومن ثم يجب أن تكون مخلوقة، وهذا يتنافى مع خصائص أزلية المثل. ومن هنا، يمكن القول إن المُثل لا يمكن أن تكون أفكاراً أو تصورات عقلية.

إن البعد الميتافزيقي والقائل بوجود مُثُل مستقلة قائمة بذاتها في العالم العلوي هو، باعتقادنا، التأويل الأرجح والأصح، وهو الأكثر انسجاما مع النصوص الأفلاطونية بشكل عام.

لقد أكثر افلاطون في حديثه عن المثال المفارق في محاورتي "فيدون" و"الجمهورية"، وأكد في متون هذه المحاورات أن المُثل موجودة في عالم علوي مفارق، حيث كانت النفس قبل اتحادها بالجسد، وشاهدت الكليات العقلية أو المثل.

إن التأكيد على التأويل الميتافيزيقي للمثال، هو أقدم التأويلات في تاريخ الفكر الفلسفي، وهو التأويل الذي تمسك به أرسطو، فوجه إلى أفلاطون انتقاداً عنيفاً لقوله بوجود مثل أو جواهر مفارقة مستقلة، أزلية وغير مخلوقة، فالمُثل توجد وجوداً مستقلاً عن الأشياء في العالم العلوي. ويتفق رأينا هذا مع ما ذهب إليه آرثر لفجوي الذي يؤكد على البعد الميتافيزيقي للمثال قائلاً: «إن إدراك أفلاطون لمفهوم "مثال الخير" ككمال محض خارج عن جميع مقولات الفكر المألوف، وغير مفتقر إلى أي شيء دخيل عليه،حتى يجد تواً في هذا الكائن المتعالي بعينه الأساس المنطقي اللازم لوجود هذا العالم (...) وإذا كان لابد من العثور على علّة ما لوجود العالم الحسي، فقد كان لابد من العثور عليها، عند أفلاطون، في العالم العقلي وفي طبيعة الكائن الأوحد المكتفي بذاته وحسب»[1]. ولما لم يكن لأفلاطون دراسات منطقية معمقة[2] تسمح بتأويل مفهوم المثال تأويلاً منطقياً عقلياً، فإننا نذهب بالمقابل إلى ترجيح البعد

---

[1] آرثر لفجوي، سلسلة الوجود الكبرى، ص ٩٣-٩٤.

[2] باستثناء منهج القسمة الثنائية.

الميتـافيزيقي للمثـال. ومـا يجعلنـا نطمـئن إلـى مـا ذهبنـا إليـه هـو تأكيـد بـدوي علـى موضوعية المثل، ومن ثم علـى بعدها الميتـافيزيقي عنـدما حكـم بـأن «تفسير الصـور الأفلاطونية على أنها صور ذهنية (...) ليس هو الاتجاه الحقيقي الذي يجب أن يتخذ في تفسير الصور الأفلاطونية»[٣].

إذن، إن نظرية المُثل الأفلاطونية تتجـه اتجاهـا ميتافيزيقيـاً لا منطقيـاً، فنظرتـه للماهيات ليست بوصـف هذه الماهيـات تصـورات ذهنيـة أو قائمـة علـى الذاتيـة، وإنمـا بوصفها حقائق فعلية قائمة بذاتها.

لقد كانت أبحاث أفلاطون تتجه اتجاهاً ميتافيزيقياً خالصاً انتهت به إلى اعتبـار المُثل حقائق فعلية، توجد وجوداً ذاتياً ومستقلاً عن الأشياء التي تشارك فيها. وينسـجم هذا التصـور مـع الـنص الأفلاطـوني بشـكل عـام، وهـو النتيجـة التـي نستخلصـها مـن تحليلنـا لنظريـة المثـل، والتـي علـى أساسـها سـنعمد إلـى تحديـد طبيعـة العلاقـة بـين الميتافيزيقا والأخلاق عند أفلاطون.

---

[٣] عبد الرحمن بدوي، ربيع الفكر اليوناني، ص٥٠.

ثانيا - نظرية الجوهر عند أرسطو:

يحتل الجوهر في فلسفة أرسطو مكاناً بارزاً، يكاد يستغرق جميع مؤلفاته المنطقية والطبيعية والميتافيزيقية، بل إن كل فلسفة أرسطو تقوم على تحليل الجوهر وتفسيره.

ونظرا لأهمية الجوهر في النسق الفلسفي الأرسطي، سنعمد إلى دراسته وتحليله، محاولين التمييز بين أنواع الجواهر، بهدف الكشف عن طبيعة "الجوهر" الحقيقي عند أرسطو، ومقارنته بمفهوم "المثال"الأفلاطوني، مبينين طبيعة التشابه والاختلاف بينهما.

يمكن التمييز في الفلسفة الأرسطية عموماً بين ثلاثة مستويات للجوهر، وهي الجوهر المنطقي، والجوهر الطبيعي، والجوهر الميتافيزيقي.

(أ) الجوهر المنطقي:

يُقسم المنطق الأرسطي إلى ثلاثة مباحث أساسية، هي:

- المبحث الأول: يدرس الحدود والألفاظ.
- المبحث الثاني: يتناول دراسته القضايا التي تتألف من الحدود.
- المبحث الثالث: يدور حول الاستدلال أو الأقيسة التي تتركب منها القضايا.

يُميز أرسطو في كتاب "المقولات" بين عشر مقولات، هي: الجوهر- الكم- الكيف- الإضافة- الزمان- المكان- الوضع- المُلك- الفعل- الانفعال. ونعتقد أنه ميز أيضاً في الكتاب المذكور بين لفظة "المقولة" التي تقال على العشرة، وبين لفظة "محمول" والتي تقال على التسعة وتُسند أو تحمل على مقولة الجوهر، ولا توجد إلا به، بعكس الجوهر الذي لا يحُمل على شيء، ويوجد قائماً بذاته.

الجوهر أهم المقولات وأولها، وبدونه لا توجد المحمولات التسع، ولا يمكن إدراكها، لأنها لا توجد إلا به، ومن هنا يُعّرف أرسطو "الجوهر" في كتاب "المقولات" تعريفاً منطقياً بقوله: «ما لا يُقال على موضوع، ولا هو في موضوع»(١). فالجوهر هو الموضوع الذي تُسند إليه أو تُحمل عليه جميع المحمولات الأخرى إما حملاً جوهرياً أو حملاً عرضياً. ففي قولنا (زيد إنسان أبيض) تبدو "الإنسانية" محمولاً جوهرياً، و"أبيض" هو الصفة العرضية التي توجد في الموضوع، وكلاهما يُقالان على زيد الذي هو "جوهر"، أما زيد فلا يُقال على أي شيء آخر بالمعنى المنطقي.

لقد أقام أرسطو تميزاً واضحاً بين الجوهر والمحمولات التسع، وحدد الجوهر في أربع خصائص أساسية، وهي:

أ- الجوهر قائم بذاته، خلافاً للأعراض التي تقوم فيه أو تحل عليه «فأما الجوهر الأول فبالحق الذي لا مرية فيه أنها تدل على مقصودٍ إليه بالإشارة»(٢).

ب- الجوهر لا ضد له، خلافا للأعراض الدائمة التغير والتبدل، يقول أرسطو: «ومما للجواهر أيضاً أنه لا مضاد لها. فماذا يُضاد الجوهر الأول، كإنسان ما! فإنه لا مضاد له، ولا للإنسان أيضاً، ولا للحيوان مضادٌّ»(٣).

ت- الجوهر لا يختلف بالدرجة عن سواه، فلا يُقال على الرجل مثلاً إنه أكثر رجولة من غيره، لأنه لا يقبل الأكثر ولا الأقل، ولا الأشد ولا الأضعف. لأنه ليس صحيحاً أن يكون إنسان ما أكثر جوهرية من إنسان آخر، فزيد مثلاً ليس أكثر جوهرية من عمرو ولا أقل منه، فإن «ما هو جوهر جوهر ليس يُقال أكثر ولا أقل، مثال ذلك، أن هذا الجوهر إن كان إنساناً فليس يكون إنساناً أكثر ولا أقل، ولا إذا قيس بنفسه، ولا إذا قيس بغيره، فإنه ليس أحد من الناس إنساناً بأكثر من إنسان غيره، كما أن الأبيضَ أبيضُ بأكثر مما غيره أبيض،

---

(١) أرسطو، منطق أرسطو، تحقيق عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات: الكويت، عام ١٩٨٠، ج١، ص٣٦.
(٢) المصدر السابق، ص٤٠.
(٣) المصدر السابق.

والخيّر خيرٌ بأكثر مما غيره خيّر»[1]. إن جوهر زيد الكهل الآن ليس أكثر أو أشد، ولا هو أقل أو أضعف من جوهره يوم كان رجلاً أو شاباً أو طفلاً أو رضيعاً، ذلك من حيث جوهره كإنسان، "فالإنسانية" - بوصفها جوهراً- لا تخضع للنمو أو للنقصان. كما أن أفعال التفضيل، وصيغ المقارنة، لا تنطبق على هذه الصفة. ومن هنا كان السبب في القول بأن الجوهرية تحتوي دائما صفة الثبات والدوام، ولا تقال بالتباين والتدرج.

ث- الجوهر حامل للأضداد التي تتعاقب عليه، فالأعراض تتحول من حال إلى حال، أما هو فثابت في هذه التحولات، وهذه ميزة ينفرد بها عن بقية المقولات. يذكر أرسطو: «أما الجوهر فإنه الواحد منه بالعدد هو بعينه قابل للمتضادات، مثال ذلك، "إنسان ما" فإن هذا الواحد هو بعينه يكون أبيض حيناً وأسود حيناً، وحاراً وبارداً، وطالحاً وصالحاً، ولن يوجد ما يجري هذا المجرى في شيء مما سوى الجوهر أصلاً»[2]. وقد عبر يوسف كرم عن هذه الخاصة للجوهر الأرسطي، فكتب أن الجوهر يتصف «بقبوله للأضداد، بينما هي لا تقبل أضدادها وذلك لأنه موضوع التغير، فيمكن أن ينقلب من أبيض إلى أسود، أو من طيب إلى رديء، أما هي فتغيرها يعني زوالها»[3]، فالجوهر يبقى واحداً ثابتاً، لا يلحق به تغير ذاتي، بل هو حامل للأضداد والتغير، وتُسند عليه "محمولات" مختلفة، بل ومتناقضة، فالأعراض هي مجرد تعيينات يمكن أن يتلقاها الجوهر.

وهكذا يتضح الفرق الأساسي بين الجوهر والمحمولات الأخرى، فالمحمولات التسع أعراض لا تقوم بذاتها، بل لا توجد إلا به، وعليه فوجود الأعراض يصبح وجوداً نسبياً، بخلاف الوجود الذاتي للجوهر، أي أن الأعراض، كالطويل والأبيض

[1] أرسطو، منطق أرسطو، ص ٤١.
[2] المصدر السابق، ص ٤١-٤٢.
[3] يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص١٢٠

وابن مالك، في داره... لا توجد بذاتها، بل فقط في حملها على زيد في قول الشاعر العربي في شرحه على السلم المنورق:

زيد الطويل الأبيض ابن مالك   في داره بالأمس كان متكي

بيده رمح لواه فالتوى   تلك مقولات عشر سوى

من ناحية أخرى، ميز أرسطو في كتابه "المقولات" بين نوعين من الجواهر، وهي الجواهر الأولى والجواهر الثواني.

الجواهر الأولى: هو الموجودات الجزئية أو "الجواهر المفردة" المُشار إليها، فالجوهر الأول موجود بذاته خارجاً عن أي موضوع، وليس بمحمول، بل هو موجود معين (مثل: سقراط – فرس – طاولة)، أي أن الجواهر الأولى «تدلّ على مقصود إليه بالإشارة، لأن ما يستدل عليه منها شخص واحد بالعدد»[1].

الجواهر الثواني: وهي الأنواع والأجناس، التي تصح أن تكون موضوعاً للحمل، خلافاً للأعراض التسعة، فالجوهر الثاني هو ما يحمل على موضوع دون أن يكون مقوماً له. إن لفظة "إنسان" مثلا تُحمل على "زيد" دون أن تكون مقومة له. وهذا يعني أن الجواهر الثواني لا تشير إلى ما هو شخصي وجزئي، بل إلى صفة "كلية" كالجنس والنوع، أي تشير إلى ما يُعبّر عن ماهية الجوهر الأول، مثل "إنسان وحيوان".

ويمكننا أن نحدد طبيعة العلاقة بين الجواهر الأولى، والجواهر الثواني في ثلاثة اعتبارات أساسية من حيث الأولية والجوهرية، فالجواهر الأولى:

- أولى في التحقق، أي بالوجود، ذلك يعني أنها أسبق في الوجود على الجواهر الثواني التي توجد بالحمل على الجواهر الأولى كموجودات واقعية، بينما هي مفاهيم كلية، ذات وجود ذهني.

---

(1) أرسطو، منطق أرسطو، ص٤٠.

- أولى في التقديم: فالجوهر الأول يتقدم بالتعريف على المحمولات الخمس ذلك لأنها لا تقال إلا بالإضافة إليه، وعليه فالجوهر الأول متقدم على الجواهر الثواني.
- أولى بالرتبة والتفضيل. فالجواهر الأولى أشرف وأعلى رتبة من المحمولات، لأن العلة أشرف وأفضل وأسبق من المعلول. وقد كشف أرسطو عن طبيعة هذه العلاقة بين الجواهر الأولى والجواهر الثواني بقوله: «فالجواهر الأولى لما كانت موضوعة لسائر الأمور كلها، وسائر الأمور كلها محمولة عليها أو موجودة فيها، لذلك صارت أولى وأحق بأن توصف جواهر»[1].

الجوهر الأول إذن، وكما حدده أرسطو، هو الموجود المُتعَّين في الخارج والمشار إليه، لذلك فهو مقدم في الجوهرية على الجواهر الثواني، وهو ما يوجد واقعياً لأن الجزئي (الجوهر الأول)، متقدم في الوجود على الكلي (الجواهر الثواني)، فالجواهر الثواني "الأجناس والأنواع" هي عبارة عن معان كلية وموجودات ذهنية، وليست أعياناً قائمة بذاتها. فلا وجود للكلي إلا في الذهن، أما في الواقع فلا يوجد إلا عن طريق الجزئي، إذ لا توجد الأنواع والأجناس، من حيث إنها جواهر ثوان، إلا بالإضافة إلى الجواهر الأولى المتقدمة في الوجود على المعاني الكلية،فإذا كان الجوهر الأول هو الجزئي (أي الواقعي)، فإن الجواهر الثواني لا تتحقق إلا بواسطة الجواهر الأولى الأقرب إلى الوجود الحقيقي.

إن علاقة الجواهر الأولى بالجواهر الثواني من حيث الوجود تشبه علاقة النوع بالجنس. فالنوع أكثر جوهرية من الجنس، لأنه أقرب إلى الوجود الحقيقي للتشخص في الجزئي، أما الجنس فلا يتشخص إلا بالنوع. «فأما < في > الجواهر الثواني فالنوع يحمل على الشخص، والجنس على النوع وعلى الشخص وكذلك

[1] أرسطو، منطق أرسطو، ص٣٨.

الفصول تحمل على الأنواع وعلى الأشخاص»[١]. وعلى المستوى المنطقي، قدم أرسطو الجزئي على الكلي والنوع على الجنس، بينما كان العكس على المستوى الميتافيزيقي، فقدم الكلي على الجزئي والجنس على النوع.

هذا هو المفهوم المنطقي للجوهر، ولكن المنطق وحده لا يُغني في معرفة الوجود. فيجب أن ينضم إلى المفهوم المنطقي للجوهر المفهوم الوجودي، أي تعيين طبيعة الموجود الذي ينطبق عليه المفهوم المنطقي، ويكون في الوقت نفسه موضوعاً للميتافيزيقا. وبهذا المعنى فإن المفهوم الوجودي للجوهر هو ما يشير إلى موجودات العالم المحسوس، وهذا هو موضوع الفقرة اللاحقة.

(ب) الجوهر الطبيعي:

يبدأ أرسطو، في سياق تحديده للجوهر الطبيعي في كتاب "الطبيعة"، بعرض ونقد الآراء الفلسفية السابقة عليه بشأن مفهوم "المبدأ الأول"[٢]، وكيفية العلاقة بين الوحدة والكثرة، فيتساءل: كيف يمكن للشيء أن يبقى هو ذاته ويقبل في الوقت نفسه صفات كثيرة؟! إذ لو كانت الأجسام الطبيعية تتركب من مادة واحدة معينة (ماء أو هواء أو تراب...) بطل تمايز الأشياء تمايزاً جوهرياً، فتكون متباينة بالعرض من حيث الشكل والحجم فقط، وفي حين أن الواقع الحسي يدل على أن التمايز والتباين يكون بالخصائص.

وحسب أرسطو، فإن الفلاسفة الطبيعيين عجزوا عن تفسير "مشكلة التغير" المرتبطة بـ"المبدأ الأول"، وبعد عرض آراء أسلافه ونقدها، راح أرسطو يبسط

---

[١] أرسطو، منطق أرسطو ، ص ٣٩.

[٢] الأصل أو المبدأ (أرخيه Arche) عند أرسطو هو على الدوام الأصل من سيء أو عدة أشياء وأنه لا يقوم بنفسه، ولا يوجد لوحده على الإطلاق. كما حدده أرسطو في المقالة الأولى من الطبيعة. راجع: أرسطو، دعوة للفلسفة، ترجمة عبد الغفار مكاوي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٧، هامش الصفحة ١٧، راجع أيضا الباب التاسع من كتاب الكون والفساد، ترجمة أحمد لطفي السيد، مطبعة دار الكتب المصرية: القاهرة، ١٩٣٢، ص ٢٤٢ ـ ٢٤٦.

نظريته في "الجوهر الطبيعي" مدافعا عن وحدة الجسم الطبيعي، ومدللاً على «أنه موجود حقيقي وأنه واحد في الوجود الخارجي»[١].

يحيل أرسطو البحث في الجواهر الحسية إلى عالم الطبيعة، يؤكد ذلك قوله في "الميتافيزيقا": «لزوم أن نفصل التفصيلات في الجواهر الحسية أيضاً فإنه بنوع ما الفحص عن الجواهر المحسوسات والنظر فيها للفلسفة الطبيعية التي هي ثانية أيضا»[٢]. ويحدد أرسطو الجوهر القائم بذاته والذي ينطبق على الموجودات الطبيعية بثلاثة مبادئ أساسية وهي: المادة والصورة كمبدأين بالذات، والعدم كمبدأ بالعرض.

في الفصل السابع من "المقالة الأولى" من كتاب "الطبيعة"، يناقش أرسطو ظاهرتي الكون والفساد. فإذا نظرنا إلى تغيرات الموجودات الطبيعية، وجدنا أنه لكي يتم أي تغير، يجب أن يكون ثمة موضوع للتغير وهو "المادة" الحاملة للتغير، وما يتغير هو الصورة التي تنتقل من حال إلى حال، أي من ضد إلى ضد آخر. فالماء البارد "كمادة" يكتسب صورة الضد وهي الحار، وهذا هو مبدأ العدم، أما الذي ينتقل من الضد إلى ضده فهو الصورة. وعليه فكل موجود طبيعي يقوم على ثلاثة مبادئ هي: "المادة"، أي موضوع التغير أو حامله، و"الصورة"، وهي ما يتغير، ثم "العدم" الذي يعني نهاية صورة وبداية صورة أخرى. وهذا ما عبر عنه أرسطو قائلاً: «من الواضح أن عناصر الأشياء الطبيعية المتكونة تتركب في كل حالة من موضوع حامل وصورة تعطي لهذا الموضوع خواصه المحددة»[٣].

أي أن أرسطو، وبعد أن يحدد المادة والصورة كمبادئ ذاتية يتقوم بها الموجود المادي - وهي خاصية الجوهر الذي لا يمكن أن يُحمل على أي موضوع، بل إنه هو ذاته موضوع تحمل عليه سائر الأعراض الأخرى- يُدخل في علم الموجود الطبيعي مبدأً ثالثاً بالعرض وهو العدم. يقول: «وإذن فالهيولى (المادة البسيطة) وهي

[١] محمد علي أبو ريان، تاريخ الفلسفة، ج٢، ص٦٥.

[٢] ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، ص٩٢٩.

[٣] أرسطو، الفيزياء "السماع الطبيعي"، ترجمة عبد القادر قنيني، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء،١٩٩٨، ص٣٤.

أحد المبادئ وإن لم تكن لها وحدانية الفرد الجزئي ولا نوع وجوده. وما يُناظر الصورة هو أيضا مبدأ كذلك ما يضاد الصورة هو العدم(.....) وعلى ذلك حصلنا على ثلاثة مبادئ. وتبين أيضا مما شرحنا أن حدي التضاد ذاته يتوقفان على مكانة أحدهما بالنسبة للآخر»[1].

إن الموجود الطبيعي أو "الجوهر الفرد" هو الكائن المركب من المادة والصورة، والسؤال المراد الإجابة عليه هو: ما حقيقة المادة والصورة؟ وما طبيعة العلاقة بينهما، ولأي منهما الأولوية الوجودية؟

١ ـ المادة:

يميز أرسطو بين نوعين من المادة: المادة القريبة، والمادة البعيدة[2].

أ-**المادة القريبة أو الهيولى:** وهي المادة التي تتعاقب عليها الأضداد، فهي موضوع الكون والفساد، والحامل للأعراض التي تلحق بالموجود، إنها المادة الموجودة بالفعل والتي تشير إلى الموجودات الفردية الصناعية مثل الطاولة والسرير، وإلى الموجودات الطبيعية مثل العناصر الأربعة البسيطة، وإلى الموجودات الطبيعية المركبة كالحيوان والنبات. فهذه المادة لا تنفك عن الصورة، وتوجد دائماً متحققة في الواقع، وهي «وإن لم توجد قط (متفردة) فمن الممكن أن تقترب جداً من أن تعتبر مكونة للجوهر أو (للوجود العيني) الذي المادة قاعدته وأساسه»[3]، فالمادة القريبة بوصفها موضوعاً للكون والفساد لا توجد منفصلة عن الصورة، والواقع الطبيعي يشير إلى تحقق دائم للصورة، لأنه بدون هذين المبدأين (أي المادة والصورة) لا يحدث الكون والفساد، ولا تتحقق الموجودات الصناعية. المادة إذن، بمثابة الأم

---

(١) أرسطو، الفيزياء "السماع الطبيعي"، ص ٣٥. وراجع أيضا: أرسطو، الكون والفساد، ص ٢٤٢. "وأحد هذه المبادئ هو كهيولى والآخر هو كصورة ولكنه يلزم منها زيادة على ذلك ثالث ينضم إلى هذين الاثنين الآخرين".

(٢) يذهب ماجد فخري إلى تسمية نوعي المادة عند أرسطو بـ " المادة الأولى أو المادة العامة" و"المادة الخاصة". راجع ماجد فخري، أرسطو "المعلم الأول"، الأهلية للنشر والتوزيع: بيروت، ١٩٧٧، ص٨٩.

(٣) أرسطو، الفيزياء "السماع الطبيعي"، ص٣٩.

والرحم لكل موجود، و«نستطيع أن نرى جيداً لما أمكن أن تكون المادة وهي تشترك مع الصورة لتكون الأشياء، متصورة بمنزلة أم لهذه الأشياء أو رحم لها»[١].

إن المادة القريبة، والتي يعالجها أرسطو في الطبيعة، يُلحق بها العدم، فهي فاسدة[٢] من ناحية، وغير فاسدة من ناحية أخرى. هي فاسدة إذا نظرنا إليها كموجود بالفعل، أي كحامل للعدم، فعدم الصورة هو فسادها من حيث أن المادة قابلة لتلقي صورة جديدة. أما إذا نظرنا إلى المادة من جهة إمكان الوجود، أي موجودة بالقوة، فهي لا تفسد لأنها عبارة عن إدراك أو تصور ذهني قابل للوجود والتحقق، وهذا ما يعنيه أرسطو بالمادة بالقوة، والتي هي «بالضبط الموضوع المحايث المشترك العام لسائر أشياء "الطبيعة" مما هو مقتضى جوهر المكون لا العرضي»[٣].

إن المادة القريبة هي المادة الواقعة في إطار التغير والصيرورة، والمرتبطة مع الحركة التي تُعد مبدأ تغير الأولى وتعاقب الأضداد عليها، ومن هنا ربط أرسطو مفهوم "العدم" بالمادة القريبة، وهذا ما قصده بقوله «.... فالمادة التي هي على جهة الأولوية والأفضلية الموضوع القابل للكون والفساد. وبوجه ما هي أيضاً التي تعاني أنواع التغيرات الأخرى، لأن كل الموضوعات مهما كانت فهي قابلة لتقابلات ما بالأضداد»[٤].

ب- المادة البعيدة (أو المشتركة): إذا كان أرسطو قد عالج المادة القريبة الموجودة بالفعل في كتاب "الطبيعة"، فإنه قد عالج المادة البعيدة في كتاب "الميتافيزيقا"، وذلك بسبب الاختلاف والتباين بينهما.

إن المادة البعيدة لا توجد بالفعل، بل "بالقوة" فقط، ذلك لأنها ليست متعينة لا كماً ولا كيفاً، أي منفكة عن الصورة، ومسلوبة من كل الصفات والتحديدات، وهي بالتالي ليست مقولة من المقولات. يورد أرسطو في "الميتافيزيقا": «وإنما أقول

---

[١] أرسطو، الفيزياء "السماع الطبيعي"، ص٤٠.
[٢] أقصد هنا بلفظة "فاسدة" أي واقعة في إطار التغير.
[٣] المصدر السابق، ص ٤٠.
[٤] أرسطو، الكون والفساد، ص١٤٣.

هيولى للذي بذاتها لا يُقال أي شيء هي ولا كمية ولاشيء آخر البتة من الذي به تُحد الهوية»[1]. إن هذا التعريف الأرسطي للمادة الأولى أو المادة البعيدة، هو تحديد أنطولوجي أو تصور ذهني عام لمفهوم الجسمية.

إن التحديد الأنطولوجي للمادة الأولى، لا يدرَك إلا بتجريد عقلي، بوصفه يمثل البنية الوجودية التي تحمل قابلية وجود الموجودات الطبيعية أو إمكانيتها، ولأن المادة الأولى (أو البعيدة) هي تحديد أنطولوجي، فإن الإسناد إليها محال، لأن حمل الأعراض إما أن يكون على المستوى المنطقي والمفهومي، أو أن يكون على المستوى الطبيعي للتحقق، أي مستوى الجوهر الموجود بالفعل والواقع في إطار الحركة. "المادة البعيدة" إذن، هي إمكانية محضة فحسب، خارج التغير والصيرورة. ولكن هذه الإمكانية بالتحديد الأرسطي هي عدم نسبي، أي عدم وجود بالفعل، ولكنها إحدى مبادئ الوجود، ولذلك يسميها أرسطو (في كتاب "النفس") "جوهراً"، «ولكن الجوهر أول ما يقال عليه هو الهيولى، نعني ما ليس بذاته شيئا معينا»[2]. وهذا ما أكده أرسطو في "الميتافيزيقا" في تفسير ابن رشد حين قال: «والهيولى أيضا هي معترف بها عند الجميع أنها جوهر»[3].

ومن هنا حرص أرسطو على التمييز بين نوعين من المادة: المادة الموجودة بالفعل، والتي تنطبق عليها مقولة الجوهر الطبيعي المشار إليه، وبين المادة بالقوة، وهي القابلة للوجود وليست عدماً، بل مصدر كل موجود وأساسه، ولكنها لا توجد فهي تصور ذهني لكل ما يمكن أن يوجد في العالم الطبيعي، وقد هدف من وراء هذا التمييز لوضع أساس أنطولوجي للعالم الحسي من ناحية، ولمعارضة أفلاطون من ناحية أخرى، والذي تصور المادة شكلاً من أشكال اللاوجود، تقترب من العدم المحض حتى تكاد لا توجد.

(1) راجع: ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، ص ٧٧١-٧٧٢. ويرى ماجد فخري أن هذا التحديد "أعم تعريف للمادة" ويترجمه بقوله: «وأنا أعني بالمادة ما ليس بذاته شيئاً خاصاً ولا هو كماً ما، ولا يصح عليه أي من المقولات الأخرى، التي يتعين بها الموجود». ماجد فخري، أرسطو، ص ٨٨-٨٩.

(2) أرسطو، كتاب النفس، ترجمة أحمد فؤاد الأهواني، دار أحياء الكتب العربية، ١٩٤٤، ص٤١.

(3) راجع: ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، ص ٧٧٨.

٢ـ الصورة:

يعرّف أرسطو الصورة في كتاب النفس أنها " كمال أول"[١]، يهدف لتحقق المادة بالفعل، فإذا كانت المادة مبدأ موجوداً بالقوة، فإن الصورة مبدأ موجود بالفعل. ويعرفها في "الكون والفساد" بأنها الشكل أو الصيغة المعبرة عن الطبيعة الحقيقية للأشياء الكائنة، أي أنها "حد الماهية لكل شيء"[٢]. أما في "الطبيعة" فالصورة هي ما يُذكر عند تعريف الشيء أي «مما يكون به حده وتعريفه»[٣]. فإذا كانت المادة البعيدة تُعد جوهراً، فالصورة التي تعمل على تحديد المادة وتعينها هي جوهر أيضاً، «ولكن الجوهر(.....) يُقال ثانياً على الهيئة والصورة التي بمقتضاها تتشخص الهيولى»[٤]، فالصورة إذن هي ما يمنح المادة الوجود بالفعل في ماهية معينة، إنها تحدد الهيولى وتعينها كموضوع طبيعي، لذلك فهي جوهر الشيء نفسه، لا تقع خارجه ولا تنفصل عنه[٥]. وما دام أن الصورة هي الماهية التي بها تتمايز الأنواع، وأن الماهية هي مُدركٌ عقلي، فإن أهمية الصورة تبرز بوصفها موضوع التعقل، مقابل المادة بوصفها موضوع الإدراك الحسي.

من ناحية أخرى تبدو الصورة بوصفها المبدأ الأساسي لوجود الأشياء، لأنها تُجيب عن سؤال الماهية، وهي أيضاً مبدأ وحدة الكائن، لأنها تُشكل وحدة الأجزاء في كل موحَد ومحدَد.

والصورة أخيراً، كما تبدو في النسق الفلسفي الأرسطي، هي موضوع العلم، فالعلم لا يُعنى بسقراط وأفلاطون وزيد، وإنما يُعنى بمعرفة ماهيتهم جميعاً، أي بالإنسانية بما هي مفهوم كلي. ولما كان العلم لا يقوم إلا بالكليات، وكانت الصورة مفهوماً كلياً، فهي موضوع العلم إذن. وهنا يقترب أرسطو من أفلاطون في مفهومه

---

(١) أرسطو، كتاب النفس، ص٤١.

(2) أرسطو، الكون والفساد، ص٢٤٣

(٣) أرسطو، الفيزياء "السماع الطبيعي"، ص ٤٤.

(٤) أرسطو، كتاب النفس، ص٤١.

(٥) Losev. Alexei & Takho-Godi Aza: Aristotle, progress publishers, Moscow, 1990, p. 141.

عن الصورة، "فالصورة" الأرسطية تقابل "المثال" الأفلاطوني من جهة موضوع العلم.

ويمكن أن نميز في النسق الفلسفي الأرسطي بين أربعة أنواع من الصور، تندرج من الأدنى إلى الأعلى، وهي:

النوع الأول: صورة الموجود الصناعي، وهي الصورة التي تتحدد وتعيّن شكل وهيئة الموجود الصناعي، وهي في الحقيقة صورة منفكة عن مادة الموجود وخارجة عنه، ففعل التحريك في تحقق الصورة في هذا الموجود لا يتم إلا بعلة فاعلة من الخارج. هذه الصورة كائنة فاسدة من ناحية، وغير قابلة للفساد من ناحية أخرى. فصورة الموجود الصناعي تفسد عندما تكون متحققة في مادة الموجود، كما تفسد صورة السرير في الحديد لتحل محلها صورة الطاولة بفعل الحداد. وأما أنها لا تقبل الفساد فلأنها مفهوم في الفكر وليست واقعاً، أي مجردة عن المادة وقائمة قبل تحققها. إنها فكرة أو تصور عقلي، كما أن فكرة البناء في فكر المهندس هي "مفهوم" أو "صورة عقلية" لا تقبل الكون والفساد لأنها غير متحققة في الموجود الصناعي.

والنوع الثاني من الصور هو صورة الموجود الطبيعي التي لا تنفك عنه، وتتحقق بذاتها، لأن فعلها متحقق في الطبيعة في كمال أول في الحيوان والنبات الذي يكتسب الصورة بفعل مبدأ التحريك الكامن في الطبيعة، مثل النفس بالنسبة للجسد، أو صورة النبات وأجزائه.

النوع الثالث من الصور هو صورة الأفلاك والكواكب، وهي الصور المتحققة بمادتها منذ الأزل، مغايرة للمادة الطبيعية، وهي "الأثير"، وهذا النوع من الصور لا يتكوّن ولا يفسد.

أما **النوع الرابع**، فهو الصورة المحضة أو الصورة العليا المفارقة للمادة، والمدركة عقلياً وهي المحرك الأول بوصفه المبدأ الأول، والعلة الغائية لكل

الصور الأخرى، التي نتطلع إليه بوصفه الكمال والتمام، ومن هذا النوع أيضاً صور العقول التي تدبر الكواكب وتحركها، وهي صور مفارقة لا تتحد بمادة على الإطلاق، وهذا النوع من الصور هو موضوع الفلسفة الأولى، يقول أرسطو: «أما عن استقصاء البحث عن الصورة وتحديدها كمبدأ ومسألة وحدتها وكثرتها وطبيعتها "مفردة أم متكثرة" فمن شأن الفلسفة الأولى»[١].

وبعد أن وقفنا على تحليل المادة والصورة وتفسيرهما كمبادئين للجوهر الفردي كل بمفرده، فإننا سنحاول الآن الكشف عن علاقة هذه العلل الطبيعة التي بها يتحقق الجوهر الفردي أو الجوهر المشخص. مع الإشارة إلى أن التمييز بين المادة والصورة على المستوى الطبيعي هو تمييز اعتباري، لأن العلة الصورية لا تنفك في الطبيعة عن العلل الأخرى التي تكوّن الموجود.

يرفض أرسطو في كتاب "الطبيعة" الحديث عن الفصل بين المادة والصورة، لأن كل موجود طبيعي أو صناعي لا يتعين إلا بالصورة التي تحدد وتعين ماهية الموجود. ووفقا له، فإن تجوهر الموجودات الطبيعية والصناعية يتحقق في الترابط بين أربعة علل أساسية متداخلة مع بعضها بعضاً، والتي يفسر من خلالها "الجوهر الفردي المشخص".

يفسر أرسطو الكون والفساد بأربع علل حقيقية ثابتة دائمة[٢]، هذه العلل هي العلة المادية، والعلة الصورية، والعلة الفاعلة أو المحركة، والعلة الغائية[٣].

---

(١) أرسطو، الفيزياء "السماع الطبيعي"، ص٤٠.

(٢) يسميها ثابتة دائمة تميزا لها من العلل العرضية الثانوية التي تحصل بنوع من الاقتران العرضي بين المعلولات.

(٣) المصدر السابق، ص ٥١.

أ- العلة المادية: يمثلها الخشب في السرير، وهي العلة الأولى والأساسية لعملية التكون التي بها تتحقق العلل الأخرى. «فإن وجود المادة المحايثة لعملية التكون مما يُبدأ فيه الشيء»[١].

ب- العلة الصورية: هي صورة السرير المتحققة على مادة الخشب، وهي التي تعين ماهيته، فهي "فكرة" النجار التي تنتقل من التصور إلى التعين، من الذهن إلى الواقع، و«تقال العلة على أن شيئاً ما لا يمكن أن يوجد (...) إلا إذا تحولت المادة بالفعل إلى الصورة أو خاصية النوع التي هي انسجام يقدم من خلاله التعريف الدال على ماهية الشيء...»[٢].

ت- العلة الفاعلة أو المحركة: وهي تشير إلى النجار الذي حقق صورة السرير في مادة الخشب، أي الذي نقل الصورة من الفكر إلى الواقع في السرير. لأنه «ينبغي أن يوجد شيء ما تبتدئ منه عملية التغير أو انقطاعها عندما تبلغ العملية الكمال (...)، مغيراً ما كان عليه ذلك الشيء إلى ما ينبغي أن يكون (وهي العلة الفاعلة)»[٣].

ث- العلة الغائية: وهي التي من أجلها يُصنع الشيء، أو ما لأجله تكون الحركة، هي «ما من أجله ابتدأ الفعل مثل أن يمارس الإنسان رياضة من أجل صحته. فإذا سألنا (لماذا يمارس الإنسان هذه الرياضة) كانت الإجابة (لأنه يظن أن ذلك مفيد لصحته) وهذه هي العلة الغائية»[٤].

وقد أكد أرسطو أيضاً على العلة الغائية في "دعوة للفلسفة"، حيث رأى «أن الهدف نفسه يفوق قيمته الشيء الذي نشأ من أجل تحقيق هذا الهدف كما يفوق الوسائل التي تؤدي إليه»[٥]. فالعلة الغائية هي ما من

---

(١) أرسطو، الفيزياء "السماع الطبيعي"، ص٥٠.
(٢) المصدر السابق.
(٣) المصدر السابق.
(٤) المصدر السابق.
(٥) أرسطو، دعوة للفلسفة، ص ٣٤.

أجله حركة الطبيعة، أو حركة المنتج الصناعي الذي يتكون وينشأ نشأة حقيقية سليمة من أجل غاية وهدف، «فإذا تأملت الجفن مثلاً وجدت أنه لم يتكون (عبثاً) ولغير هدف، وإنما وجد لحماية العينين وتوفير الراحة لهما، والحيلولة دون نفاذ شيء من الخارج إليهما»[١].

والغائية تسود الطبيعة وفقاً للتصور الأرسطي، فلكل شيء في الطبيعة غاية. وإذا كانت الطبيعة هي العلة الباطنية للحركة، فإن لكل حركة هدف واتجاه، فالسعي نحو غاية ما جزء من طبيعة الشيء، وبما أن الأشياء الطبيعية تتحرك حركة ذاتية، ثمة إذن نقطة تنتهي عندها الحركة في بلوغ الكمال أو الغاية، إنها «القصد أو الغاية المأمولة التي تحرك سائر العناصر الأخرى نحو خير أسمى يمكن أن تبلغه، لأن بلوغ ما من (أجله) يوجد أو يفعل هو علة غائية أو كمال»[٢]. وهكذا فالتعبير عن العلة الغائية عند أرسطو يكون بلفظة "لأجل"، لأن الغائية تأتي في الزمان بعد معلولاتها، كالصحة التي هي العلة الغائية من المشي، إنما تأتي بعد القيام بالمشي.

وبعد أن وقفنا على أنواع العلل، وعالجنا كل علة على حدة نتساءل ما طبيعة العلاقة بين هذه العلل، فهل تبقى كل علة منفصلة قائمة بذاتها أم أن أرسطو يعمل على دمجها والتوحيد بينها؟

يذهب أرسطو في "السماع الطبيعي"، في الفصل الثالث من المقالة الثانية، إلى إمكانية رد العلل الأربعة «إلى أصناف قليلة العدد»[٣]، فيوحد بين العلل بحسب كونها «راجعة بالتبع إلى بعضها البعض»[٤].

إذا كان أرسطو قد قابل بين المادة والصورة - كما فسرنا ذلك- فإنه لم يوحد بينهما على الإطلاق، لكننا نجده يوحد بين الصورة والعلة الفاعلة من ناحية، وبين الصورة والغائية من ناحية أخرى.

---

(١) أرسطو، دعوة للفلسفة، ص ٣٤.
(٢) أرسطو، الفيزياء "السماع الطبيعي"، ص٥١.
(٣) المصدر السابق، ص ٥٢.
(٤) المصدر السابق.

فالصورة لدى أرسطو قوة وفاعلية إلى جانب كونها شكلاً، فالنجار يهدف إلى تحقيق صورة السرير بوصفه الفاعل والمحرك، كما أن صورة السرير تتطابق مع فعل النجار، والطفل يصبح رجلاً بسبب التحقق الفعلي لصورة "الرجل" ليس لدى الطفل وإنما من جانب الأب. فالصورة المتحققة تحققاً فعلياً تتطابق مع العلة الفاعلة وما يقال عن توحيد الصورة مع العلة الفاعلة في الموجود الصناعي، يقال أيضاً على الموجودات الطبيعية. لأن الصورة التي تتجسد واقعياً تتم بفعل العلة في الحركة. فالأب (= الصورة)، والمثال لأرسطو طبعاً، يُحدث في الأم (=المادة) تجسيداً وتحققاً جديداً لصورة النوع الذي ينتمي إليه من قبل.

إن الجمع بين الصورة والعلة الفاعلة يبدو واحداً بين الموجودات الطبيعية والصناعية، لكن الفارق بينهما يكمن في العلة المحركة التي تنتج الصورة الداخلية، وكامنة في مادة الموجودات الطبيعية، أما في الموجودات الصناعية فالعلة الفاعلة خارجة عنها.

ومن ناحية أخرى، تستمد العلة الفاعلة ضرورتها من ضرورة تحقق الصورة، إذ لا تكون العلة الفاعلة فاعلة حقاً إلا بامتلاكها للصورة التي سوف تنقلها إلى غيرها بهذا الفعل «... وذلك أن الإنسان إنما يبني بوصفه بنّاء، والبنّاء يُشيد بكونه خبيراً في صناعة البناء. وعلى ذلك يجري الأمر في تطبيق صناعة البناء على المادة التي ارتكزت عليها الصناعة»[1]. وهكذا تتحد العلة الصورية والعلة الفاعلة. فصورة البيت الموجودة في عقل رجل البناء هي العلة الفاعلة الحقيقية لوجود صورة البيت، فالضرورة تستلزم تحقق الصورة ونقلها من كونها فكرة في عقل البنّاء، إلى البيت الحقيقي، فالعلة الفاعلة هي الفكرة "الصورة" القائمة في عقل الصانع وتدفعه إلى تحقيقها في المادة، لذلك فإن أرسطو سعى جاهداً إلى جعل مراحل الفعل متطابقة فيما بينها، من بدء التصور لهذا الفعل، أي صورة الطاولة في ذهن النجار، إلى تطبيق هذه الصورة على الطاولة المتحققة في الواقع، فإن التطابق ملزم ما بين العقل

[1] أرسطو، الفيزياء "السماع الطبيعي"، ص ٥٣.

والمادة، فتكون بذلك الصورة صحيحة ومن دون تشويه، وتؤدي الدور الذي وجدت من أجله.

هكذا ينتهي أرسطو إلى التوحيد بين العلة الفاعلة والصورة، من حيث أن الصورة لا تتحقق إلا بالعلة الفاعلة، وأن العلة الفاعلة تهدف إلى تحقيق الصورة وتجسيدها واقعياً.

أما التوحيد بين الصورة والغاية، فيتأسس عند أرسطو على اعتقاده أن الفعل يتم من أجل تحقيق الغاية، لأنه «لما كان لفظ "الطبيعة" يطلق بمعنيين على المادة والصورة، وكانت الصورة هي التي تكون الغاية، وسائر ما عداها يوجد من اجلها، ترتب عن ذلك أن الصورة: هي علة غائية»(١)، نجد ذلك في بذرة البلوط التي أصبحت شجرة بلوط بعد أن مرت بكل مراحل النمو الطبيعي وتحققت فيها الصورة، تبدو الشجرة هي نفسها الغاية التي بلغتها الصورة، وبحسب أرسطو، فإن «العلة الصورية لشيء ما (...) هي علته الغائية أيضا»(٢)، إذ لم يقتصر على التوحيد بين الصورة والعلة الغائية في الطبيعة، بل سلك المنهج ذاته في الميتافيزيقا عندما أشار إلى أنه غالباً ما يتم التوحيد بين العلل الثلاثة، فالصورة تدل على ما من أجله يكون الشيء، فهي والغاية شيء واحد، "فإن الإنسان يلد إنساناً"، فيلد صورته الخاصة في ابنه، وهذه الصورة هي، في ذات الوقت، الغاية التي استهدفها من وراء هذا الفعل. وهكذا ينتهي أرسطو إلى التوحيد بين الصورة والغاية.

من ناحية أخرى، يذهب أرسطو إلى التوحيد بين الصورة والعلة الفاعلة (أو المحركة)، فصورة الرجل تتحقق بواسطة رجل تحققت فيه كل من صورة الرجولة والعلة الفاعلة أو المحركة، وكذلك أمر التلميذ يصبح معلما بواسطة المعلم. وهكذا تتطابق "العلة الغائية" مع العلة الفاعلة، لأن العلة الغائية هي "نفس الصورة كفاعل".

---

(١) أرسطو، الفيزياء "السماع الطبيعي"، ص ٦٧.

(٢) نقلاً عن فريدرك كوبلستون، تاريخ الفلسفة، ص٤٢١.

إن تحليل العلاقة بين العلل الأربعة، في النسق الفلسفي الأرسطي، ينتهي باعتقادنا، إلى طموح أرسطو لتوحيد مجموع هذه العلل في علتين أساسيتين هما "المادة والصورة"، فالعلة الصورية التي هي العلة الأولى والأساسية عند أرسطو[١]، تُدمج مع العلة الغائية من ناحية، والعلة الغائية توجد مع العلة الفاعلة (أو المحركة) من ناحية أخرى. أي أن العلة الغائية والعلة المحركة تشكلان حقيقة واحدة هي تحقيق الصورة. وهكذا ترتد العلل الأرسطية الأربع إلى علتين، بتداخل المحرك والغاية مع الصورة في تكوّن الجوهر الحسي الحاصل من اتحاد المادة والصورة.

إذن، تُحمل العلل الثلاث على علة واحدة هي "الصورة"، فالصورة والغاية تدلان على حقيقة واحدة تعمل الحركة على تحقيقهما، وهذا ما أكده أرسطو بقوله:

«أنه في كثير من الأحوال، فإن ثلاثة من هذه الأسباب [أي العلل] قد تُرد إلى واحد. لأن ماهية الشيء [صورة الشيء] وغايته التي من أجلها يتماثلان ويتطابقان في أغلب الأمر (وعلى ذلك فإن العلة الفاعلة تشابه إلى حد ما، من جهة "الصورة" المعلول" ومن ثم فإن العلة الفاعلة يجب أن تطابق إلى حد بعيد العلة الصورية")»[٢].

فالتوحيد بين العلة الصورية والغاية والفاعل يتم لأن «الفاعل [أو المحرك] إنما يفعل على حسب صورته ويحرك الشيء على حسب صورة الشيء، فإذا ما قبل الشيء الحركة تحرك بصورته وعلى حسبها. أما الغاية فإنها مرتسمة في صورة المحرك يقصد إليها، وفي صورة المتحرك يوجه إليها، بحيث تنتهي إلى أن العلل طائفتان: العلة المادية، والعلل الثلاث الأخرى مختصرة في الصورة»[٣]. وهذا ما ذهب إليه هاملات في دراسته للعلية عند أرسطو عندما يقول: «ترجع جميع العلل

---

[١] Losev. Alexei & Takho-Godi. Aza: Aristotle, p. 148.

[٢] أرسطو، الفيزياء "السماع الطبيعي"، ص٦٣. راجع أيضا المصدر نفسه، "السماع الطبيعي" والمقالة الرابعة، الفصل الخامس، والمقالة الثامنة، الفصل السادس.

[٣] يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص١٣٨.

إلى الصورة والمادة، فالمحرك والغاية لايكونان مع الصورة إلا شيئاً واحداً»[(١)]، وإلى هذا الرأي تذهب أميرة حلمي مطر ، فهي ترى أن أرسطو انتهى «عند بحثه في العلل إلى التوحيد بين العلة الصورية والعلة الفاعلة والعلة الغائية. فالصورة هي الغاية في كل تغير لأن التغير يهدف إلى تحقيق الصورة وهي أيضاً محركة وفاعلة»[(٢)].

ومن هنا، فإننا نتحفظ على الاتفاق مع محمد علي أبو ريان فيما ذهب إليه عندما كتب أن «العلة المادية والعلة المحركة أي الفاعلة والعلة الصورية، في مجموعة واحدة، وأما العلة الغائية فهي تنفرد عن العلل السابقة في أنها الهدف النهائي للفعل»[(٣)]، يبرر تحفظنا هذا الاعتقاد بأن ما ذهب إليه أبو ريان لا ينسجم مع النصوص الأرسطية من ناحية، ولا يتفق من ناحية أخرى مع هدف أرسطو في التوحيد بين العلل ليضع القاعدة التي سيؤسس عليها في الميتافيزيقا، وهي تغليب "الصورة" على "المادة" وإعطاء الأولوية للأولى على الثانية، لأن الصورة تحدد الماهية، وهذا باعتقادنا ما يقرب الصورة الأرسطية من المثال الأفلاطوني.

ولقد عمل أرسطو كثيراً لرد كل من العلة الغائية والصورية والفاعلة إلى "الصورة" ذات الأولوية على غيرها. وإذا كان فيلسوف أسطاغيرا قد رفض في كتاب "الطبيعة" فكرة الفصل بين المادة والصورة، فإنه عاد في المقالتين، "السابعة" و"التاسعة" من كتاب "الميتافيزيقا"، ففصل بين المادة والصورة، فصلاً أنطولوجيا، مؤكداً على أن هذا الفصل لا يكون إلا عقلياً أو في الذهن، أما في الواقع فلا يتحقق، إذ لا يوجد شيء باعتباره صورة بدون مادة، أو مادة بدون صورة، لأن كل موجود إنما هو مركب من مادة وصورة.

---

(١) الاقتباس مأخوذ عن: جان بران، أرسطو واللوقيون، ترجمة جورج أبو كسم، الأبجدية للنشر: دمشق،١٩٩٤، ص ٨٠.

(٢) أميرة حلمي مطر، الفلسفة اليونانية، ص٢٧٢.

(٣) محمد علي أبو ريان، تاريخ الفلسفة، ج٢، ص٧٤.

٣- علاقة المادة بالصورة (القوة والفعل):

يميز أرسطو في كتاب "النفس" ثلاثة أنواع من الجواهر على مستوى الموجود الطبيعي أو الصناعي، هي الجوهر المادي، والجوهر الصوري، والجوهر المركب منهما، وهذا الأخير هو الأحق بالجوهرية والوجود لأنه يتعلق بالماهية، يقول: «إن أحد أنواع الموجودات ما نسميه الجوهر، ولكن الجوهر أول ما يقال عليه هو الهيولى،(...) ويقال ثانياً على الهيئة والصورة التي بمقتضاها تتشخص الهيولى، ويقال ثالثاً على المركب من الهيولى والصورة»(1)، ثم يعود فيكرر في نفس الكتاب ما قاله آنفاً: «فإن الجوهر (...) يُقال على ثلاثة معان، أحدهما يدل على الصورة، والثاني على الهيولى، والثالث على المركب منهما»(2)، ويعزز أرسطو هذا التمايز بين أنواع الجواهر مع التأكيد على أهمية المركب منهما وأفضليته ، وحسب تفسير ابن رشد في شرحه "للمقالة السابعة"، فإن الجوهر «يُقال مثل هذا بنوع ما الهيولى وبنوع آخر الصورة، وبنوع ثالث الذي منهما، وإنما أقول هيولى مثل النحاس وصورة شكل التمثال والذي منهما الضم بكليته»(3). ويتابع أرسطو في التأكيد على الوحدة بين المادة والصورة قائلاً: «فبين أنه يطلب العلة التي للعنصر وهذه صورة التي لها شيء هو الجوهر فبين أنه من المبسوطات(4) ليس يطلب ولا ينظر بل تطلب مثل هذه بنوع آخر فإذاً المركب هو شيء هو على هذه الحال على أن يكون الكل واحداً»(5).

تتحقق وحدة جوهرَي كل من الصورة والمادة، في الجوهر المركب، من حيث إن الصورة هي العامل الأساسي والخاصية الجوهرية في تعين المركب وتشخيصه ، بيد أن الجوهر المركب، ليس هو المادة بمفردها ولا الصورة بمفردها،

---

(1) أرسطو، كتاب النفس، ص ٤١.

(2) المصدر السابق، ص٤٨.

(3) ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، ص٧٦٨.

(4) يفسر ابن رشد لفظة "المبسوطات"، أي الجواهر البسيطة المفارقة، "بالأمور البسيطة غير المركبة". انظر: ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، ص١٠١٦. أراد ابن رشد أن يقول: " أن المادة لا تطلب إلى جانب الصورة في الجواهر المفارقة".

(5) المرجع السابق، ص١٠١٦.

بل المكوّن من اتحادهما، إنه شيء آخر مغاير لكل جوهر بمفرده. وهذا ما دل عليه ابن رشد في تفسيره، أن الكومة ليست هي الحبات بمفردها بل إن صورة الكومة ما يؤلف وحدة كلية، مغايرة للحبات بمفردها كما أن صورة الحروف منفردة، ليست هي صورة المقطع المؤلف من الحروف[1].

وهكذا فالمادة والصورة والمركب منهما جواهر كلها، إلا أن الأفضلية الجوهرية للمركب من المادة والصورة، تتبع الصورة، لأن المادة تظهر بوصفها حاملاً ومتلقياً للصورة، التي تلعب الدور الأولي في تحقيق الوجود الفعلي للمادة في ماهية معينة في الجوهر المركب. وهنا تظهر نظرية "القوة والفعل" لأن الجواهر الحسية توجد إما بالقوة عن طريق المادة، وإما بالفعل عن طريق الصورة.

الصورة إذن، هي فعل أو كمال للمادة التي هي بالقوة، والجوهر المركب هو حالة انتقال من القوة إلى الفعل، فلا الصورة توجد بمفردها، ولا المادة أيضاً، فكل منهما ناقص بمفرده ومتمم للآخر وتام به، فالجوهر المركب يمثل اتحاداً جوهرياً للمادة مع الصورة من خلال عملية الانتقال من القوة إلى الفعل، وبهذا الانتقال تتحقق واقعية ووحدة "الجوهر المركب"، الذي يتعين بصورته التي تحدد ماهيته، «فالمادة الأولى - بمعنى ما- لا يمكن أن توجد بذاتها بمعزل عن كل صورة. إنه يمكن تمييزها منطقياً فحسب عن الصورة»[2].

ما دمنا نتحدث عن وحدة الجوهر المركب من المادة والصورة، فإننا نتساءل عن الدور الوظيفي المناط بكل منهما، وعن الأولوية الوجودية في تحقق الجوهر الفردي. ولقد أسلفنا القول أن الصورة هي مبدأ تحديد ماهية الفرد، وبما أن لجميع أفراد النوع الواحد صورة أو ماهية واحدة، فإن وظيفتها تكمن في اعتبارها مبدأ التشخيص على مستوى النوع، فليس ثمة تمايز بين زيد وسقراط بالعقلانية أو الإنسانية، لأن صورة الإنسانية واحدة عند أفراد البشر، وبها يتميز زيد عن الفرس.

---

(1) ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، ص١٠١٦.

(2) فريدريك كوبلستون، تاريخ الفلسفة، ص٤١٤.

أما مبدأ التمايز والتفرد بين زيد وعمرو فتكفله المادة المتحققة بالصورة، لأن لحم وعظم وأعضاء زيد، تتمايز وتتباين عن لحم وعظم وأعضاء عمرو. فالمادة هي مبدأ التفرد وتعددية الأفراد وهذا ما لاحظه كوبلستون، فقال: «المادة عند أرسطو هي في وقت واحد مبدأ التفرد، ولا يمكن معرفتها في ذاتها»[1]، بينما الصورة هي مبدأ التشخيص على مستوى النوع. وفي إطار هذه العلاقة بين المادة والصورة يبدو لنا أن الصورة المتشخصة متأخرة في الوجود عن المادة، لأن عامل التشخص لا يتم إلا بالمادة السابقة في الوجود على تشخص الصورة التي تعين الموجود.

وفي إطار العلاقة بين المادة والصورة (القوة والفعل)، نجد أن التمايز بينهما ليس مبنياً على أساس مبدأ التكافؤ في وجودهما بالذات، بل على أساس الأفضلية والأولوية الوجودية، بما يتفق مع الرؤية الأرسطية للصورة المفارقة.

وتؤدي الصورة عند أرسطو، كما لاحظنا، الدور الأساسي والإيجابي تجاه المادة، إذ تنتقل "المادة" بواسطة الصورة من القوة إلى الفعل، ومن الإمكان إلى التحقق والكمال وبلوغ الغاية. ويمكن أن نلحظ اتحاد المادة بالصورة في النسق الفلسفي الأرسطي في ثلاثة مستويات أساسية، هي:

- **المستوى الأول:** حيث تتوافق المادة مع الصورة، فتتحقق الصورة بشكل كامل وتصل إلى غايتها المرجوة في الطبيعة، فيتشكل الموجود بشكل تام، «ولأن العنصر بنوع فخليق أن يكون بعضه مثل هذا في هذا أو كما ينبغي أن يكون»[2]، وقد أكد أرسطو هذا المعنى في كتاب "السماع الطبيعي": «إذ الغايات في مجرى الطبيعة هي ما تقع دائما أو في أكثر الأمر ما لم يقطعها قاطع»[3]. ويعمم أرسطو الغائية في الطبيعة فيرى أن كل الموجودات تسعى نحو اكتساب الصورة لتحقيق غايتها، «وذلك أن

[1] فريدريك كوبلستون، تاريخ الفلسفة،، ص٤١٧.
[2] ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، ص٩٢٧.
[3] أرسطو، الفيزياء "السماع الطبيعي"، ص٦٨.

الأشياء الطبيعية هي التي تتحرك على نحو متصل حسب مبدأ محايث لها حتى تنتهي إلى غاية محددة»[1]، وهذا يعني أن كل ما هو متكرر الحدوث في الطبيعة، يتوافق فيه بشكل دائم اتحاد المادة والصورة.

- **المستوى الثاني:** وفيه قد تبدي المادة بعض المقاومة تجاه الصورة ولا تطاوعها، مما يؤدي إلى عدم تحقق الصورة بشكل كامل في بعض الأجزاء، فيكون الموجود ناقصا في وجوده لأن الضرورة مرتبطة بالمادة وحركتها، أي «أن طبيعة المادة كشيء سبق وجوده، لا تؤدي "بالضرورة" إلى حصول الغاية»[2].
- **المستوى الثالث:** قد تسمح المادة بتحقق الصورة جزئياً، فيكون الموجود واقعياً متبايناً في الصورة، فالإنسان إما رجل أو امرأة أي بحسب الصورة. لأن الأجزاء المكونة للعظام واللحم والأعصاب مرتبطة بالمادة، من حيث أن المادة هي مبدأ التفرد والتشخص. فالعناصر التي تشكل المادة، لا تظهر إلا من خلال الصورة دون أن تُدرك حسياً، بل تحدد بحسب الصورة، وبتعبير آخر: إن الصورة هي التي تحدد حقيقة الموجود.

ولكن في حالات أخرى لا تسمح المادة إطلاقاً بتحقق الصورة وبلوغ الغاية، فتكون المادة مصدر التشويه والنقص، ولقد أصاب شارل فيرنر عندما لاحظ أن المادة في حالات كثيرة تعمل على "تشويه" الصورة، فـ«المادة مبدأ كل ما يمكننا أن ندعوه خارجاً عن الطبيعة (...) فهي مبدأ ما هو ضد الطبيعة (...) فالمسوخ تدل على إخفاق الطبيعة»[3]. ففي هذه الحالة تفوت الطبيعةَ الغايةُ، فتنتج موجودات مخالفة لأبناء نوعها، مثل المسوخ التي تحدث بالاتفاق، ففي الطبيعة كثيراً ما نميز فيها بين

---

(1) أرسطو، الفيزياء "السماع الطبيعي"، ص٦٨.
(2) المصدر السابق،ص٦٩.
(3) شارل فيرنر، الفلسفة اليونانية، ص ١٥٦.

موجودات من نوع واحد بعضها أكثر كمالاً وتماماً، وبعضها الآخر أقل قابلية للحياة، وأخس وأنقص في الكمال[1].

إن الموجود الطبيعي هو نتيجة اتحاد المادة بالصورة وفقاً للغاية المقتضاة له في الطبيعة، ولكن حينما يكون الموجود مغايراً لطبيعته يعد حدوثه صادراً عن الضرورة القسرية المتعلقة بالمادة، وفي الطبيعة تكثر الحالات والأحداث لهذه الظواهر المغايرة لصورة نوعها وهو ما يسمى بلغة أرسطو بالشواذ والنوادر[2] أو ما يخالف الغائية ويدعى بالشر الطبيعي وقد عبر عن ذلك أرسطو بقوله: «...هاهنا التكوينات والأشياء التي يقوم بها من الطباع (...) فإنه لا ينبغي أن تطلب جميع الأشياء على الحال التي يكون إنسان من إنسان فإن المرأة من الرجل ولذلك ليس البغل من البغل...»[3]، فالمادة تبدو هنا مقاومة للصورة، لا تسمح بتحققها، فتكون الضرورة القسرية مخالفة للطبيعة، وعلى هذا النحو «تكون المادة مبدأ كل ما يمكننا أن ندعوه "خارج الطبيعة". وفضلاً عن ذلك، فهي مبدأ "ما هو ضد الطبيعة" وعليه، فالمسوخ التي قلنا عنها: إنها تدل على إخفاق الطبيعة، وقد أحدثتها هذه الضرورة العمياء»[4].

عندما يتحدث أرسطو عن علاقة المادة بالصورة على المستوى الوجودي، ويقر بفاعلية المادة تجاه الصورة، فإن هذه الفاعلية تبدو سلبية لأنها تنتج الشواذ والمسوخ والنقائص، أي أنها تنتج الشر وهي مصدره. وباعتقادنا، أن هذا الموقف السلبي الأرسطي تجاه المادة (والتي عدها جوهراً)، هو موقف أفلاطوني في الأصل. لذلك يمكننا القول إن أرسطو، وبتأثير أفلاطون، نظر إلى المادة بوصفها متلقية سلبية منتجة للشر، في مقابل الصورة ذات الفاعلية الإيجابية التي تحدد ماهية الموجود.

---

[1] حول علاقة المادة بالصورة، والغائية والاتفاق راجع: عبد الرحمن بدوي، أرسطو، وكالة المطبوعات: الكويت، ١٩٨٠، ص١٣٥-١٣٨.

[2] للمزيد حول هذه القضية راجع: يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص١٤٠.

[3] ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، ص٨٧٨.

[4] شارل فيرز، الفلسفة اليونانية، ص١٥٦.

ولما كانت المادة هي عدم تحديد بالنسبة للصورة، لأنها في طموح دائم للصورة كي تتحقق بالفعل، «إلا أننا نفكر في المادة كشيء من شأنه أن يتشوق وينزع إلى الموجود المتحقق بالفعل»[1]، أما الصورة فهي فعل تام لا نقص فيها لذلك لا تشتاق إلى ضدها. فإذا كانت المادة هي "القوة" والصورة هي "الفعل"، فإن أرسطو قد شبه عشق المادة للصورة بالعلاقة القائمة بين الذكر والأنثى قائلاً: «كان علينا أن نرى المادة كأنها أنثى تعشق الذكر أو القبيح يعشق الجميل»[2].

يبدو لنا مما تقدم أن الغاية التي هي الصورة والفعل، متقدمة على القوة، لذا فإن الغاية هي مبدأ التحريك الذي يقوم بعملية الانتقال من القوة إلى الفعل. وهكذا فإن كل نظريات النسق الأرسطي تقودنا باتجاه الصورة، وبالتدريج ينتهي نظام الصور إلى الصورة المفارقة للمادة، وهي الإله أو المحرك الأول اللامتحرك، وهو الجوهر الميتافيزيقي.

(جـ) الجوهر الميتافيزيقي:

منذ بداية دراستنا للجوهر المنطقي، تلمسنا أصول مشكلة الجوهر الميتافيزيقي في العلاقة بين الجزئي والكلي. فالكلي من حيث هو مفهوم مُدرك عقلياً، محدد للماهية، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فإن نظرية أرسطو الطبيعية في التغير تمهد لنظريته الميتافيزيقية في الجوهر المفارق وتدعمها. فتغير الموجودات وصيرورتها يرتبطان بفعل الجوهر المفارق أو المحرك اللامتحرك من حيث إنه يحرك كغاية ومعشوق. وفي هذا يتجلى تتابع في النسق الفلسفي الأرسطي من الطبيعة إلى ما بعد الطبيعة، يكمن هذا التتابع في تفسير الحركة الطبيعية صعوداً إلى المحرك اللامتحرك.

تحتل الحركة مكاناً بارزاً في فلسفة أرسطو، فهي خاصية الموجودات، وبفعلها الذي تفعله يتم الانتقال من القوة إلى الفعل، أو من الممكن إلى الواقع. وتبدو

---
(١) أرسطو، الفيزياء "السماع الطبيعي"، ص٤٠.
(٢) المصدر السابق.

أنها السمة الأساسية للطبيعة التي حدها أرسطو بقوله: «أن الطبيعة هي مبدأ أو علة حركة هذه الأشياء ولكونها بالذات لا بطريق العرض»[1]، ووفقاً لأرسطو فإن الطبيعة أيضاً تقال على «الهيولى (المادة) الأولى التي هي موضوع لسائر الأشياء مما تكون لها في ذاتها مبدأ الحركة والتغير، وتقال على وجه آخر، وهو عندما نفكر في طبيعة شيء ما وكأن الطبيعة ما تتقوم به صورته وهيأته»[2]، فالحركة إذن هي خاصية الطبيعة.

ولما كانت المادة كقوة، لا تتحقق بالفعل إلا عن طريق الحركة، فإن الكون والفساد لا يحصل إلا بمحرك. ولأن كل موجود يتحرك بتأثير محرك آخر، وهذا المتحرك بدوره يُحَرك بمحرك آخر، وهكذا إلى ما لانهاية، حاول أرسطو إبطال نظرية الدور في التسلسل إلى ما لانهاية في المحركات والمتحركات، وتوقف على ضرورة البحث عن مصدر الحركة في الطبيعة.

وفي المقالة الثانية من كتاب "الطبيعة" برهن أرسطو على أزلية الحركة، فالحركة الأزلية المستمرة تفترض وجود محرك أول، متسائلا: «هل الحركة ذاتها حدثت ولم تكن من قبل موجودة؟وهل ستكف بدورها عن الوجود بحيث لا يبقى شيء متحرك بعد ذلك؟ أم أن الحركة لم تبدأ في الوجود قط. ولن تكف عن الوجود قط، ولكنها لم تزل فيما مضى ولا تزال أبداً منتسبة إلى جميع الأشياء الموجودة كخاصية، لا تفارقها بل كأنها حياة ما لجميع ما قوامه بالطبيعة»[3].

وانطلاقاً من هذه التساؤلات، وبناء على قياسات منطقية انتهى أرسطو إلى التأكيد على ضرورة الحركة وأزليتها وأزلية الزمان بوصفه مقياساً للحركة حين

---

(1) أرسطو، الفيزياء "السماع الطبيعي"، ص٤٢.
(2) المصدر السابق، ص٤٤.
(3) المصدر السابق، ص٢٣١.

يقول: «لم يوجد زمان بدون حركة ولن توجد حركة بدون زمان»[1]، فأثبت ضرورة وجود محرك أول طبيعي، دون أن يبحث الموضوع أنطولوجياً.

بيد أن المحرك الأول الطبيعي منفعل لأنه يتلقى الحركة من محرك أول يجب ضرورةً ألا يكون متحركاً، وإذن يتبين من كل ما قلناه إن «المحرك الأول هو ذاته غير قابل للتحرك، لأن كل متحرك واقع تحت فاعل غير ذاته يمكن دائما أن ترجع حركته إما إلى محرك أول غير متحرك أو إلى فاعل يُحرك على الحقيقة»[2].

وبعد تركيب جملة من القياسات المنطقية ينتهي أرسطو في المقالة الثامنة من كتاب "الطبيعة" إلى إثبات المحرك الأول اللامتحرك، يقول: «إذا كان ذلك كذلك أفلا يجب أن نقيس منطقياً بأنه يوجد نوع أسمى من الكيانات شأنه أن يبدئ الحركة ولكن ليس من شأنه أن يتحرك؟»[3]، ويتابع مؤكداً على ضرورة وجود المحرك اللامتحرك: «فمن هذه الاعتبارات يمكن أن يتأدى الإنسان إلى الاعتقاد بأن ها هنا محركاً واحداً هو ذاته غير متحرك»[4].

ينتهي أرسطو في المقالة السابقة إلى ضرورة افتراض وجود محرك أول طبيعي متحرك هو السماء الأولى، يستمد حركته من محرك أول لا متحرك هو مبدأ وأصل الحركة، ثم ينتقل إلى المقالة الثانية عشر من كتاب "الميتافيزيقا"، فيبحث هذا المبدأ ميتافيزيقياً ويعده جوهراً مفارقاً.

ينتهي أرسطو في الفصل السادس من المقالة الثانية عشر من كتاب "الميتافيزيقا"، إلى تركيب قياس إحراجي يستلزم إما التسليم بأن الجواهر أوائل

---

(١) أرسطو، الفيزياء "السماع الطبيعي"، ص٢٣٦.
(٢) المصدر السابق، ص٢٥٤.
(٣) المصدر السابق.
(٤) المصدر السابق، ص٢٥٦.

الموجودات، وإما انعدام الوجود، فيقول:«إن الجواهر أوائل الموجودات، فإذا انعدمت جميعها انعدم كل شيء»[١].

وبعد إقراره بأولوية وجود الجوهر ينتقل إلى أنواعها أي أنواع الجواهر فيقول:«الجواهر ثلاثة، (...) اثنان منه طبيعيان والثالث غير متحرك، فينبغي أن نفحص الآن عن الثالث ذاك ونثبت أنه يلزم ضرورة أن يكون ثمة جوهر أزلي غير متحرك»[٢].

إن الجوهر الثالث الذي يذكره أرسطو في النص السابق، والذي هو المتحرك، هو الجوهر المفارق، وهو المراد بحثه في المقالة الثانية عشر، وذلك حسب أرسطو «ولما كانت بعض الموجودات توجد مفارقة وبعضها لا توجد، كانت الأولى هي الجواهر»[٣].

فالجوهر المراد بحثه في المقالة الثانية عشر هو الجوهر المفارق أو الإله، الذي اثبت وجوده عن طريق الحركة، وعده "محرك لا متحرك"، وافترض ضرورة وجوده بوصفه أول الموجودات.

وفقاً لأرسطو، فإن المحرك الأول ثابت وغير متحرك، ماهيته جوهر وفعل محض، وهو بسيط ومفارق للمادة، وهو دائم بالفعل وأزلي[٤]، وهو من ثم صورة محضة، وغاية العالم. إذن فكيف تصور أرسطو ماهية الجوهر المفارق؟

لا يفسر أرسطو العالم تفسيراً آلياً ميكانيكياً، بل يُقدم فيلسوفنا تفسيراً غائياً، من خلال مفهومه عن الرغبة والنزوع والعشق، فالعالم ينزع إلى المبدأ الأول، باعتباره (أي الله) موضوعاً للمحبة والعشق، فتحصل ظاهرتا الكون والفساد، ويشبه العالم في حركته نظام الجيش، «فإن خيره [أي الجيش] يوجد في نظامه كما يوجد في

---

[١] اقتبسنا هذه الفقرة عن ترجمة ماجد فخري لمقالة اللام في كتابه أرسطو "المعلم الأول"، ص١٧٢.
[٢] أرسطو، "الميتافيزيقا" مقالة اللام، ترجمة ماجد فخري، أرسطو "المعلم الأول"، ص١٧٢.
[٣] المصدر السابق، ص١٧٠.
[٤] المصدر السابق، ص١٧٣-١٧٤.

رئيسه، وأكثر ما يوجد في الأخير، لأن الرئيس لا يتوقف وجوده على النظام، بل النظام هو الذي يتوقف عليه»[١].

ينتهي أرسطو إلى تحديد ماهية الجوهر الميتافيزيقي بجملة من التحديدات والخصائص وهي:

- إن الجوهر الميتافيزيقي، يعد جوهراً محضاً مفارقاً للمادة «فما هو بالقوة قد لا يكون أصلاً. فوجب إذن أن يكون ثمة مبدأ من هذا النوع، ماهيته فعل. وكذلك ينبغي لمثل هذه الجواهر أن تكون خلواً من المادة»[٢]. فلو كان الجوهر المفارق مخالطاً للمادة لكان بالقوة، وما هو بالقوة لا يستطيع أن ينتقل إلى الفعل إلا بعلة خارجية، ومن ثم كان الجوهر المفارق مفتقداً لعلة خارجة عنه وهذا خُلف. فالجوهر المفارق هو فعل دائماً، لأنه مفارق للمادة بوصفه إمكانية محضة، «فالمحرك الأول إذن موجود بالضرورة، وحيث إنه موجود بالضرورة فوجوده خير»[٣].

- ومن ماهية المحرك الأول أنه "كمال بالذات" من حيث إنه جوهر وفعل محض، فهو يُحرك كمعقول وكمعشوق والعشق والمعقولية يتطابقان فيه، لأن المعشوق الأول والمعقول الأول شيء واحد، والمحرك الأول بوصفه معشوقاً ومعقولاً يُحرك دون أن يتحرك، وما دام أن المبدأ الأول أو الموجود الأول غير متحرك لا بالذات ولا بالعرض، فهو مُحدث للحركة الأولى الأزلية الواحدة[٤].

- المحرك الأول أو الجوهر المفارق، يُحرك "كفاية" بوصفه "محبوباً"، فالموجودات تتحرك إليه لأنه "موضوع للعشق" و"موضوع للعقل"،

---

[١] أرسطو، مقالة اللام، ترجمة أبو العلا عفيفي، الفلسفة الإسلامية،ص ١٩٩-٢٠٠.
[٢] المصدر السابق، ص ١٧٢.
[٣] المصدر السابق، ص١١٥.
[٤] أرسطو، مقالة اللام، ترجمة ماجد فخري، ص١٧٣.

وموضوع العقل والمحبة هو الخير بالذات، وهو غاية كل الموجودات «فوجب ضرورة أن يوجد هذا المحرك، وأن يكون خيراً محضاً ومبدأ أول»[1].

- المحرك الأول "أزلي" لأنه حرك العالم حركة أزلية، تتساوق فيها حركة المُحرك والمُحَرك، ومن هنا توصف حركة الكون بالأزلية أيضاً، إذ أن المحرك الأول أعطى الدفعة الأولى للعالم. فالمحرك الأول اللامتحرك، وتبعاً لطابعه الإلهي، يتصف بالسرمدية، لأنه «يحدث حركة أزلية ويحتفظ بها خلال زمان غير متناه»[2]. ويتابع أرسطو حديثه حول ثبات المحرك الأول في المقالة الثانية عشر قائلاً: «إن مبدأ الموجودات وأولها غير متحرك إن بالذات أو بالعرض، ولكنه علة الحركة الأولى الأزلية والواحدة»[3].

- إن المحرك الأول "حي بالذات" وموضوعه هو تعقل ذاته، وبذلك يكون فعل العقل هو الحياة، وحياته أسمى درجات الحياة وأكثرها كمالاً، إنها «من خواصه، لأن فعل العقل عبارة عن الحياة، وهو ذلك العقل، وفعل الله في ذاته حياة فضلى وأزلية فنقول إذن أن الله حي أزلي في غاية الفضل، والحياة والوجود الدائم والأزلي من خواص الله، فذاك هو الله...»[4]. والعقل الإلهي يدرك ذاته فقط ولا يدرك غيرها، لأنها أفضل الموجودات، وبذلك يكون إدراك العقل أو عقل العقل، أي أن الإله كعقل يَعقل ذاته فحسب.

- ليس للمحرك الأول جسم وليس بذي عظم، مفارق لسائر الموجودات الحسية، فيستحيل إذن أن يكون جرماً، لذلك هو غير منقسم وغير متجزي[5]. وما دام أن الجوهر المفارق لا جرم له، كان غير منفعل وخارج إطار التغير، لأن هذه الكيفيات من خواص الموجودات المادية الواقعة في إطار الكون والفساد. أما

---

[1] أرسطو، مقالة اللام، ترجمة ماجد فخري، ص١٧٤.
[2] أرسطو، الفيزياء "السماع الطبيعي"، ص٢٨١.
[3] أرسطو، مقالة اللام، ترجمة ماجد فخري، ص١٧٦.
[4] المصدر السابق، ص١٧٥.
[5] المصدر السابق.

المحـرك الأول، فإنــه بطبيعتــه «لا يقبـل الانقسـام ولا أجـزاء لــه ولا هـو ذو مقدار»[١]، ويقرر أرسطو: «الجوهر الأول لا مادة له، لأنه كمال محض»[٢].

- المحرك الأول عقل يعقل أسمى الموضوعات وأشرفها، فتصبح ذاته إذن هي موضـوع عقلـه، أي أن العقـل والتعقـل والمعقـول فيـه واحـد، وبـذلك يصـبح الجوهر الأول عقلاً بالذات. حاصلاً على الغبطة والسعادة فهو يمثل السعادة بالذات «ونفترض دائماً بلا جدال أن الآلهة هي أسعد الكائنات»[٣].

- والجوهر الميتافيزيقي واحد بالعدد والماهية، يقول أرسطو: «وهكذا فالمحرك الأول الذي لا يتحرك واحد بالماهية والعدد»[٤]. ويستنتج من واحدية المحرك اللامتحرك، أن السماء الأولى، أو المحرك الطبيعي المتحرك، واحد أيضاً، «فثمـت إذن سـماء واحـدة...»[٥]، وليثبـت واحديـة الموجـود الأول خلافـاً لهوميروس مقارناً بين "الإله" و"الرئيس" وبين "العالم" و "الدولة"، يرى أن الوحدة أفضل من الكثرة «لا خير في كثرة الرؤساء فليكن الرئيس واحداً»[٦]. مؤكداً أن الإله أو الجوهر المفارق واحد، وهذا ما أشار إليه في الطبيعة، حيث «ومن الأفضل لنا أن نعتبر المحرك الأول مبدأ واحداً خيراً من أن نعتبره كثرة»[٧].

---

(١) أرسطو، الفيزياء "السماع الطبيعي"، ص ٢٨١.
(٢) أرسطو، مقالة اللام، ترجمة ماجد فخري، ص١٧٧.
(٣) أرسطو، علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، ترجمة أحمد لطفي السيد، دار الكتب المصرية: القاهرة، ١٩٢٤، ج٢، ص٣٦١.
(٤) أرسطو، مقالة اللام، ترجمة ماجد فخري، ص١٧٧.
(٥) المصدر السابق.
(٦) ماجد فخري، أرسطو "المعلم الأول"، ص١٠٣.
(٧) أرسطو، الفيزياء "السماع الطبيعي"، ص٢٥١.

- وهنا يجب أن نتوقف عند أمر في غاية الأهمية يذكره أرسطو في مقالة اللام، وهو اعتبار الجوهر الأول مبدأ للسماء والأرض قائلاً: إن ثمة مبدأ تتوقف عليه الأرض[1] وهذا المبدأ ينعم في السعادة القصوى وهو أسمى الموجودات.

إن الصفات التي نسبها أرسطو للجوهر الميتافيزيقي تجعل منه المحرك الأول للموجودات دون أن يتحرك، من حيث هو الخير الأسمى والمعقول الأسمى، وإذا كان الأمر كذلك، فإن كل الموجودات تصبو إلى كماله وتتحرك نحوه من حيث إنه كمال بالذات، وأن سائر الموجودات تتعشقه فتتحرك إليه كغاية نهائية، فيحصل الكون والفساد في العالم.

يُعد المحرك الأول، أو الجوهر الميتافيزيقي، غاية البحث الفلسفي عند أرسطو الذي ميز بين أنواع الجواهر بهدف الوصول إليه بوصفه الجوهر الأول على صعيد الوجود، والجوهر الأخير على صعيد المعرفة. فالعقل الإنساني يرتقى وبالتدريج من المحسوس، إلى التصور الذهني ثم إلى المعقول بوصفه تمكيناً عن طريق الأقيسة والاستدلالات المنطقية. وربما لهذا السبب جعل أرسطو المنطق "آلة الفكر" وليس علماً، أي أن الفكر المنطقي القائم على الاتساق العقلي، هو ما يجعل النتيجة صادقة انطلاقاً من المقدمات. وبتعبير آخر، جعل أرسطو من المنطق أداة لبناء الميتافيزيقا والتي تهدف إلى ضرورة وجود محرك أول غير متحرك، هو جوهر مفارق، يحرك كصورة محضة، وكغاية بواسطة الجذب والعشق والمحبة، محدثاً داخل الأشياء رغبة نحو الكمال.

ومما تقدم، نفهم عملية الربط عند أرسطو بين الفلسفة الطبيعية والميتافيزيقا. بمعنى أن الفلسفة الطبيعية لا تكتمل إلا بالفلسفة الأولى أو بالحكمة، إذ أن برهان الحركة الطبيعية هو نقطة الانطلاق في الفلسفة الأولى للبرهنة على ضرورة وجود المحرك اللامتحرك. ولقد أوضحنا، في دراستنا لأنواع الجواهر الأرسطية، عملية

---

[1] أرسطو، مقالة اللام، ترجمة ماجد فخري، ص١٧٤; ترجمة أبو العلا عفيفي، ص١١٦.

التداخل والترابط بين أنواع الجواهر. فحركة الجوهر الحسي (أو الموجود الفردي) الذي هو موضوع الفلسفة الطبيعية مرتبطة بالعلة الأولى والمبدأ الأول الذي تتوقف عليه السماء والطبيعة، وهو غاية وهدف الفلسفة الأولى أو الميتافيزيقا.

إن الحركة الطبيعية لا تفهم إلا بالاستناد إلى العلة الأولى، فالعلة الأولى غير طبيعية وخارج الطبيعة، أما فعلها فهو طبيعي، أي أن الجوهر المفارق من حيث إنه كمال مطلق، يحرك الموجودات الطبيعية عن طريق المحبة والطموح الداخلي الكامن بها، فلما كانت كل الموجودات الحسية (الجواهر المتغيرة) المتقومة بالمادة والصورة، تسعى لإتمام صورتها واستكمالها ، فهي تتحرك بالعشق والمحبة إلى الصورة المطلقة المجردة عن كل مادة.

ثالثاً- تحصيل الحاصل واستخلاص النتائج بين مثال أفلاطون وجوهر أرسطو:

عمدنا في الفقرة الأولى من هذا الفصل إلى تحليل نظرية "المثل" عند أفلاطون، وتناولنا في الفقرة الثانية نظرية "الجوهر عند أرسطو"، وسنتناول في هذه الفقرة عقد المقارنة بين النظريتين، بهدف استخلاص النتائج، محاولين الكشف عن التداخل والتخارج بينهما في تأسيس الأصل والمبدأ الميتافيزيقي الذي أسس عليه كل من الفيلسوفين نسقه الفلسفي، ليتسنى لنا معرفة الكيفية التي سننطلق منها في دراسة علاقة الأخلاق بالميتافيزيقا، بمعنى أي منهما يعد الأصل في بناء المذهب الفلسفي عند كلا الفيلسوفين.

تقوم مقارنتنا بين النظريتين على ثلاثة أصول هي: الفرض الفلسفي الذي انطلق منه كل فيلسوف، ثم المنهج الذي سلكه كل منهما في البرهنة على صحة فرضه، وأخيرا النتيجة أو الغاية التي سعى كل منهما لبلوغها.

١- يعتمد أفلاطون في إثبات وجود "المثل" على المنهج الفرضي، الذي يقوم على التسليم بصحة "فرضه الفلسفي" دون برهان، ومن ثم التسليم بصحة «ما يتفق مع هذه الصيغة ويعد مالا يتفق معها غير صحيح، وهكذا إلى أن يصل إلى البرهنة على هذه الصيغة التي سبق له أن وضعها وضعا بدون برهان»[1]. إن الفرض الفلسفي الذي اعتمده أفلاطون في تقرير وجود المُثل ينطلق من رد "الكثرة" إلى "الوحدة". فالاعتقاد بوجود المُثل يضمن وجود "الكثرة" المدركة حسياً و "الوحدة" المدركة عقلياً. ولما كان ثمة تلازم منطقي في التصور بين الكثرة والوحدة، حمل أفلاطون هذا التلازم إلى حيز الوجود الحقيقي، مستنتجا أن المثال الواحد في النوع، يعد أصلاً وجوهراً لجميع أفراد النوع "الكثيرة"، فيكون بذلك قد استنبط الوجود الواقعي من التصور المنطقي مقرراً أن المثال ذو وجود موضوعي في عالم المثل، مستقل تماماً عن

[1] محمد علي أبو ريان، تاريخ الفلسفة، ج١، ص١٨٨.

تصوراتنا العقلية. ومن ثم، بما أن المثال مبدأ للموجودات، به تتم المشاركة بين العالم المعقول "الوحدة" والعالم المحسوس "الكثرة".

إن الاستدلال، كوسيلة للمنهج الفرضي[١]، أوصل أفلاطون إلى إقرار "الوحدة = المثال" في مقابل "الكثرة = الموجودات"، فضمن وجود أصل واحد لأشياء كثيرة، مدركا ذلك عبر الجدل الصاعد متوقفا عند مثال "الجميل بالذات"، و "العدالة بالذات"، و"الإنسان بالذات"، و" الشجاعة بالذات"...

إن نظرية المُثل في مستواها الأول والتي من خلالها حاول أفلاطون رد الكثرة إلى الوحدة، والتي ظلت على مستوى العلاقة بين العالم الحسي والعالم العقلي لم تستطع إرجاع الكثرة إلى مبدأ واحد، بمعنى تعدد المُثل والمبادئ تتعدد الأشياء الحسية مما حمل أفلاطون على الاعتقاد بكثرة المُثل الموجودة والمنفصلة عن بعضها بعضاً، لذلك ارتأى ضرورة ردها إلى أصل واحد.

تابع أفلاطون استدلالاته عبر الديالكتيك الصاعد محاولاً رد كثرة المُثل إلى مثال واحد، ومقررا أن مثال الخير هو الأصل والمبدأ الذي تستمد منه كل المُثل وجودها، وهو متربع على قمة الهرم الوجودي الأفلاطوني فيصبح الفرض الفلسفي بوجود المُثل أو الجواهر أمراً واقعاً ومسلماً به.

٢- تتجلى النتيجة التي انتهى إليها أفلاطون في نظرية المُثل في تأسيس نسق فلسفي ميتافيزيقي، عماده "الخير الأسمى" كموجود موضوعي مستقل في العالم المعقول.

وما يمكن الإشارة إليه بخصوص المثال والموجودات الحسية المشاركة، هو أن الموجودات الحسية تبدو كظلال أو أشباح لا ترقى إلى مستوى الوجود لأنها في تغير دائم.

---

[١] حول طريقة الفرض والاستنباط عند أفلاطون أنظر: رسل، حكمة الغرب، ج١، ص١٣٥-١٣٧.

وقد وجدنا أن الخير أو "مثال المثل"، الذي انتهت إليه نظرية المثل، أصبح يشكل البنية الأساسية للنسق الفلسفي الأفلاطوني، باعتباره الأصل والمبدأ، ليس فقط للمثل المنفصلة عن بعضها بعضاً في العالم المعقول، بل علة العالم المحسوس ومبدأه أيضا. فما يمكن استنتاجه من تحليل نظرية المثل، والتي بدأت بفرض سُلِّم بصحته هو الفصل الذي قام به أفلاطون بين الجوهر والأعراض، أو الصورة والمادة. فالسؤال كيف يفهم الجوهر، الذي يمثل مركز النظام الفلسفي الأرسطي، في مقابل المثال الأفلاطوني ؟

٣- يطبّق أرسطو في فلسفته "المنهج التمثيلي" الذي يقوم على المماثلة بين الموجودات كلها. يبدأ هذا المنهج من مقولة أساسية رددها أرسطو في جميع مؤلفاته الفلسفية مفادها «أن الطبيعة لا تفعل عبثا»[١]. فيبني عليها فكرة الغائية لتشمل كل الموجودات.

وقد سلم أرسطو بأن الحركة الموجودة في الطبيعة تسعى دائما لتحقيق الخير والكمال، فالموجودات الطبيعية تتدرج قيمياً كلما ارتفعنا بسلم الموجودات، هذا التدرج الناتج عن تشوق المادة للصورة، فالهيولى تصبو دائماً إلى الصورة، «أي أن في الهيولى نزوعاً نحو الاتحاد بالصورة»[٢] وتحقق الكمال، أي إلباس المادة بالصورة، ويهدف هذا النزوع إلى تحقيق الغاية التي هي نهاية الحركة.

يبدو التفاضل بين الموجودات عند أرسطو من خلال المقارنة بين الموجودات الطبيعية وبين الموجودات الصناعية. فالموجودات الطبيعية أكمل وأتم في صورها من الموجودات الصناعية، انطلاقا من قوله أن الفن يحاكي ويقلد الطبيعة. ونجد، من ناحية أخرى، التفاضل بين الموجودات الطبيعية بحسب الصورة أيضا، فصورة الإنسان أكمل وأتم من صورة الفرس، لأن ماهية

---

(١) راجع: أرسطو، دعوة للفلسفة، ص٣٨.

(٢) بدوي، ربيع الفكر اليوناني، ص٥٢.

الأول هـي العقلانيـة، ويـدرك الغائيـة بـالإرادة والتعقـل، لـذلك يهـدف السـلوك الإنسـاني إلـى الخيـر والكمـال، بينمـا تسـعى الحيوانـات إلـى غايتهـا بـالطبع دون تبصر وتعقل، بـل بمقتضـى الغايـة المرسـومة لهـا فـي الطبيعـة بحسـب نوعهـا، فالسنونو يبنـي عشـه بحكـم الغائيـة ليتحقـق كمالـه فـي استمرار نوعـه، وجـذور النباتات تذهب نحو الأسفل لامتصاص العناصر اللازمة لنموها وبلـوغ كمالـها في الزهرة، وكل هذا يتم بالطبع دون أن يُعقل.

وبالمماثلة يعمم أرسطو الغائية، من الغائية القصدية الناتجة عن التعقل والإرادة عنـد الإنسـان العاقل، إلـى غايـات الكائنـات التـي تسـعى إلـى غايتهـا بـالطبع، ثـم الموجودات الجامدة.

٤- إن مـا يمكـن ملاحظتـه بخصـوص "الفـرض الفلسـفي" عنـد كـل مـن أفلاطـون وأرسطو، هو أن أفلاطون انطلـق مـن الأعلـى، مـن "المثـال"، بوصـفه المبـدأ والعلة الثابتة، لينتهي عبر الجدل النازل إلى الموجودات المتغيرة الفاسدة، ومن ثم العودة إلى هذا المبدأ عبر الجدل الصاعد، انطلاقا من الموجودات التي تمثل أشباحاً وصولاً إلى المبدأ، أي إلى "مثال المثل".

أما أرسطو، وبالرغم من الدقة العلمية التي أظهرها في بحثه للقضايا الطبيعية، فقد كان على العكس تماما من أفلاطـون، حيث انطلـق مـن الموجـودات الكائنـة الفاسـدة ذات الوجـود الـواقعي، ولا يكـون الوجـود إلا مـن خلالهـا، لينتقـل إلـى التصورات والمفاهيم الكلية بوصفها مدركات عقلية ليست أعياناً قائمـة بذاتها، والتي تُعد المدخل إلى بناء الميتافيزيقا، متدرجا بالصورة حتى يصل إلى إقرار موضوعية صورة مفارقة، هي المحرك الأول اللامتحرك، وهذا مـا ذكـره ابـن رشد في تفسيره قائلا: «أن أفعال الصورة تنتهي إلى فعل صـورة أولـى ليسـت

من مادة وهو المحرك الأول»[١]، مقررا "أنه" المبدأ الذي تتوقف عليه السماء والطبيعة.

ويبدو لنا أن مفهوم الكلي عند أرسطو قد تجاوز التفسير الطبيعي والعلم التجريبي الذي تحدث عنه في كتبه "الطبيعة" و"الكون والفساد"، لينتهي إلى تعريف ماهوي واقعي يطلق عليه اسم "المحرك الأول".

وعلى صعيد المنهج، انطلق كل من أفلاطون وأرسطو من وضع افتراض وجود عال هو الوجود الحقيقي، ثم انتهيا إلى التأكيد على وجود أصل ميتافيزيقي واحد يعد مبدأ الوجود الطبيعي، يختلف بين كل من الفيلسوفين بالاسم فقط، فأفلاطون يسميه "مثال المثل"، بينما يسميه أرسطو "الإله" أو "العقل المحض" أو "صورة الصور"[٢]. وبرغم انتقاد أرسطو للمثل الأفلاطونية، ظل فيلسوف أسطاغيرا يدور في فلك أفكار معلمه، «فكان منطق مذهبه يفضي به حتماً إلى ما يشبه المُثل الأفلاطونية التي سبق أن رفضها»[٣].

إن الجوهر الأرسطي في طبيعته هو "الصورة"، والصورة هي ماهية الشيء الذي به يعرف، فالجوهر إذن، هو صورة لامادية في أساسه، وهذا ما يقرب أرسطو مع أفلاطون في مفهومه عن "الصورة"، إذ أن «أرسطو لم يختلف هنا عن أفلاطون حين رأى الحقيقة الثابتة في الصورة»[٤]، فالصورة أزلية وأبدية مثل المادة، وهنا يتفق التلميذ مع المعلم، فيتحدث كلاهما عن تدرج قيمي للصورة، حتى يصلا للصورة المحضة المفارقة للمادة.

وإذا كان أفلاطون قد أكد على أن تغير الموجودات الحسية وحركتها ناشئ عن الضرورة الكامنة في الموجودات، فإن أرسطو قد ربط تغير الموجودات الطبيعية

---

[١] ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، ص٧٨٠.

[٢] Losev. Alexei & Takho-Godi Aza: Aristotle, p. 169.

[٣] محمد علي أبو ريان، تاريخ الفلسفة اليونانية، ج٢، ص٧٤.

[٤] أميرة حلمي مطر، الفلسفة اليونانية، ص٢٦٩.

بالمحرك اللامتحرك، عبر مفهوم العشق والمحبة. أي أن الموجودات الحسية تسعى في كمالها لتحقيق صورة أعلى وأتم، ومن ثم فإن حركة الموجودات وتغيرها، وفقاً لأرسطو، لا تتم بعلل طبيعية خالصة، بل بعشق "الموجود الأول"، وهكذا تنكفئ الفلسفة الطبيعية وتصبح خادمةً للميتافيزيقا. وهنا يلتقي أرسطو مع أفلاطون في توجيه التأمل الفلسفي إلى مبدأ كلي هو أساس الوجود.

وبالرغم من التعارض والتباين بين أرسطو وأفلاطون في تفسير المادة كمبدأ لوجود طبيعي، إلا أنهما ينتهيان إلى نتيجة واحدة. نحن نعتقد بضرورة وجود المادة عند أفلاطون لتحقيق الصورة أو النموذج. ولكن بالرغم من هذه الضرورة الوجودية، والتي ألح عليها في محاورة "الطيماوس"، تبقى المادة عنده مصدر الشر والنقص، إلى حد ذهب معه أفلاطون إلى وصفها بـ"اللاوجود" وعدها مصدر الشر في العالم، مقابل "الوجود الحق" الذي تتصف به المُثل في العالم المعقول.

أما الموقف الأرسطي، فرغم تأكيده على واقعية وجود المادة التي تمثل الوجود الطبيعي الحاصل على الحركة والسكون بالذات، واعتبارها مبدأ أساسياً في تشكيل الجوهر الحسي والذي لا يكون الوجود إلا به، إلا أن المادة تبدو في النسق الفلسفي الأرسطي سلبية منفصلة تعيق النظام الغائي في العالم، فهي وفقاً لأرسطو مصدر النقص والاضطراب والشواذ والنوادر في الطبيعة، لأنها تقاوم وتعاند تحقق الصورة، ولا تستجيب للنظام والكمال المرتبط بالغائية النهائية. توضح ذلك أميرة حلمي مطر: «ولما كان مبدأ الصورة في الكائن الطبيعي هو الذي يضفي عليه النظام والكمال وعنصر المادة مبدأ اللاتعين وعدم الانتظام فإن تدخل المادة يسبب عرقلة سير الطبيعة وعرقلة المادة هي سبب نشأة الشواذ أو عدم اكتمال الكائن الطبيعي، فالابن مثلاً الذي لا يشبه أبويه فيه انحراف نحو الشذوذ»[١].

---

[١] أميرة حلمي مطر، الفلسفة اليونانية، ص٢٨٢.

بهذا المعنى، يُظهر أرسطو المادة على أنها سبب في تعثر الطبيعة وإعاقتها عن السير في مشروعها نحو التمام والكمال. وبهذا التفسير يلتقي مع معلمه أفلاطون في الاتفاق على اعتبار المادة مصدر الشر والنقص وعدم الكمال.

يجدر بنا الإشارة إلى مسالة هامة فيما يتعلق بموضوع العلم عند كل من الفيلسوفين. إذ يرى أفلاطون أن موضوع العلم هو الكليات، لأن الكلي ثابت وغير متغير، ومن ثم فإن المُثل هي موضوع التأمل الفلسفي وغاية البحث والمعرفة. أما أرسطو، فقد شدد على أهمية الوجود الفردي إلا انه انتهى إلى الصورة كمبدأ كلي، لأن الصورة هي معرفة الماهيات، فجعلها موضوع العلم. والصورة في آخر تدرجاتها هي الصورة المفارقة والمحضة والمعشوقة، أي المحرك الأول اللامتحرك، فالسؤال: هل تتطابق غاية التأمل الفلسفي الأرسطي مع التأمل الفلسفي الأفلاطوني؟ الثاني يرى في "مثال الخير" المبدأ والوجود الذي تستمد منه كل الموجودات وجودها، والأول يجعل من الإله مبدأ الوجود والحركة.

لذلك، بدت لنا أوجه التقارب والتشابه، بين نظرية أفلاطون في "المثل" ونظرية أرسطو في "الجوهر"، كثيرة وواسعة. وإذ طابقنا مفهوم "الخير الأسمى" مع مفهوم "الإلوهية" عند أفلاطون، وقاربناه مع مفهوم "المحرك الأول اللامتحرك"، نجد أن أرسطو كمعلمه أفلاطون كلاهما يقرر أن الإله ليس خالقاً، ومن ثم فالمادة ليست حادثة بل قديمة. ومن ناحية أخرى يفترض أرسطو وجود حلقة وسطى بين المحرك الأول اللامتحرك والعالم، هي السماء الأولى أو الفلك الأقصى، والشيء نفسه نجده عند أفلاطون حين يظهر الصانع أو "الديموركس" بوصفه حلقة وسطى بين "الخير الأسمى" كمبدأ للوجود وبين العالم الحسي المتغير.

ومع أن أرسطو انتقد أفلاطون لعدم قدرته على الربط بين العالم المعقول والعالم المحسوس، إلا أنه لم ينج من تأثير معلمه، فاتفق معه في إسناد الواقع والوجود المشخص إلى "الصورة المجردة المحضة" باعتبارها مبدأ الوجود، والتي هي مثال

أبدي يدركه العقل. وبالرغم من سعي أرسطو جاهداً لسد الثغرة القائمة في قلب النظام الفلسفي الأفلاطوني، "أي علاقة المعقول بالمحسوس"، إلا أنه لم يستطع حل هذه المعضلة، فربط الطبيعة بمبدأ أول للوجود هو المحرك الأول اللامتحرك.

إن ما يمكن استنتاجه من المقارنة بين "مثال المثل" عند أفلاطون و"الجوهر المفارق" عند أرسطو، هو أن الأخير كان أكثر تحديداً ودقة في معالجته لمشكلة الطبيعة، فقد قسم العلل إلى أربع وانتهى إلى علتين، هما العلة الصورية والعلة المادية، وأعطى العلة الأولى الأولوية تجاه المادة، فانتهى إلى تغليب الصورة على المادة، وتتدرج في أنواع الصور، حتى وصل إلى القول بصورة مفارقة للمادة، هي المحرك أو الإله الذي يماثل "الخير الأسمى" الأفلاطوني، ويعبّر أحمد فؤاد الأهواني عن هذا التماثل خير تعبير إذ يرى أن الصورة عند أرسطو ليست إلا مثال أفلاطون[١].

وإلى هذا الرأي يذهب عبد الرحمن بدوي، فإذا كان أفلاطون يفرق تمام التفرقة بين عالم المُثل وعالم الموجودات الحسية المناظرة لها، فإن أرسطو يرى أن «الصورة هي الماهية، وأن الماهية هي الوجود الحقيقي، وأن المادة ليس لها وجود حقيقي، وإنما كل وجودها بالقوة، أما الصورة فوجودها بالفعل باستمرار»[٢].

ونحن نعلم أن الصورة الحقيقية الموجودة دائما بالفعل هي صورة الصور، أو المحرك الأول المعشوق، والذي بفضله تتعاقب صور الموجودات الحسية وتتحقق ظاهرتي الكون والفساد. ومن ذلك ننتهي إلى القول بالتماثل والتطابق بين "الخير الأسمى" الأفلاطوني و"المحرك الأول اللامتحرك" الأرسطي، وإن اختلف المسمى بين كلا النسقين.

---

(١) أحمد فؤاد الأهواني، في عالم الفلسفة، مكتبة النهضة المصرية: القاهرة، ١٩٤٨، ص٤٢.

(٢) عبد الرحمن بدوي، ربيع الفكر اليوناني، ص ٦٢.

الفصل الثاني

النظرية الأخلاقية بين أفلاطون وأرسطو

- **أولاً- نظرية الفضيلة عند أفلاطون**

(أ) الآراء الأخلاقية ما قبل أفلاطون

١. الأخلاق عند السفسطائية

٢. الأخلاق عند سقراط

(ب) مفهوم اللذة

(جـ) اللذة وعلاقتها بالفضيلة

(د) الفضيلة وعلاقتها بالنفس

- **ثانياً- نظرية الفضيلة عند أرسطو**

(أ) علاقة النفس بالفضيلة

(ب) أنواع الفضائل

١. الفضائل العقلية

٢. الفضائل الأخلاقية

(جـ) ماهية الفضيلة

(د) معيار الفضيلة

النظرية الأخلاقية بين أفلاطون وأرسطو

أولاً- نظرية الفضيلة عند أفلاطون

(أ) الآراء الأخلاقية ما قبل أفلاطون:

تميزت الفلسفة اليونانية في مرحلة ما قبل سقراط، بالعمل على تفسير الوجود الخارجي، فكان الاهتمام بالإنسان وسلوكه يشغل مكاناً ثانوياً عارضاً. ولقد اقتصرت الأخلاق عند الفلاسفة الأول على الحكم والنصائح التي كانت تجري على ألسنة الشعراء والحكماء، أو على أقوال مأثورة ارتبطت بالفضائل الشعبية.

وفي النصف الثاني من القرن الخامس قبل الميلاد، وجهت السفسطائية الاهتمام نحو الإنسان، فغيرت موضوع البحث الفلسفي من علم الطبيعة إلى علم الأخلاق، لذلك تُعد السفسطائية «حلقة اتصال في غاية الأهمية بالنسبة لتاريخ الفلسفة اليونانية، ذلك لأنهم قد نقلوا مشكلة البحث من عالم الطبيعة إلى عالم الأخلاق والسياسة، فكانوا أول من أنزل الفلسفة من السماء إلى الأرض على نحو ما فعل معاصرهم سقراط»[(١)].

من هنا يمكننا الاعتقاد أن السفسطائيين وسقراط يمثلون رد فعل على الآراء الكوسمولوجية السابقة، والتي استبدلوها بالمسألة الأخلاقية، والتي لم تتبلور معالمها العامة مع سقراط بعد. إلاّ أن المشكلة الأخلاقية كانت محور اختلاف كبير بين السوفسطائية وسقراط، حيث «برز عنصر جديد في الأخلاق وهو المقابلة بين أخلاق المنفعة وأخلاق المبدأ، أخلاق الغريزة والطبيعية وأخلاق العقل والقانون، بين نسبية

[(١)] أميرة حلمي مطر، الفلسفة اليونانية، ص ١٢٠.

المعاني الخلقية وتفسيرها (....) وبين أطلاقها وثباتها وسرمديتها»[٢] ،إلاّ أن اهتمام السفسطائية بالأخلاق كان سلبياً، إذ شككوا بالقيم والمبادئ الأخلاقية والاجتماعية، مما أثار حفيظة سقراط فأنبرى للدفاع عن المبادئ الأخلاقية الثابتة.

وفي إطار هذا النزاع الفكري بين السفسطائية وسقراط احتلت التعاليم الأخلاقية في التفكير اليوناني مكاناً بارزاً، واستمرت كضرب من ضروب المعرفة الإنسانية.

١- الأخلاق عند السفسطائية:

إذا كان السفسطائيون يتفقون مع سقراط، فذلك في أنهم توجهوا جميعاً إلى "دراسة الإنسان"، إلاّ أنهم اختلفوا عنه في هذه الدراسة من حيث الغاية والمنهج.

رفضت السفسطائية رأي الأيليين في رد المعرفة إلى العقل، وتحت تأثير كل من هيراقليطس القائل بـ "التغير المتصل" وديمقريطس الذي أرجع "المعرفة إلى الحواس"، انتهى بروتاغوراس إلى اعتبار «إن الإنسان مقياس كل شيء»[١]. فالحقائق وليدة الأحساسات والانطباعات الذاتية، ما أفضى إلى القول بعدم وجود "حقيقة موضوعية مستقلة عن الفرد"، فتعددت الحقائق بتعدد الأفراد، وذلك تبعاً لتعدد مدركيها والحالات التي تطرأ عليهم.

ووفقاً لنظريتهم في المعرفة، يمتنع القول على المستوى الأخلاقي بوجود "حق في ذاته" أو "باطل في ذاته"، ويمكن أن يصدق النقيضان ويمتنع الخطأ، «فجادلوا في أن هناك حقاً وباطلاً، وخيراً وشراً، وعدلاً وظلماً بالذات»[٢]. فالإنسان

---

[٢] محمد عبد الرحمن مرحبا، من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، منشورات عويدات: بيروت،ط ٣، ١٩٨٣، ص ١٣٨.

[١] أفلاطون، ثياتيوس، ترجمة أميرة حلمي مطر، دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع: القاهرة، ٢٠٠٠، ص٧٧.

[٢] يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص ٤٥.

مقياس الخير والشر، ما يحسه خيراً فهو خير، وما يحسه شراً فهو شر، فالفضيلة تبدو للسفسطائية هي لذة الفرد أو منفعته.

لقد وسعت السفسطائية من موقفها الإبستمولوجي حتى شمل كل المبادئ والقيم الأخلاقية. فاعتبار الفرد مقياساً للخير والشر، ينسجم مع موقفهم المعرفي الذي يقرر أن: الإنسان مقياس الصواب والخطأ، وبما أن «الحقيقة» في مجال المعرفة نسبية متغيرة؛ وليست مطلقة ثابتة، فإن القيم والمبادئ في مجال الأخلاق عندهم نسبية، تتغير بتغير الزمان والمكان، وتختلف باختلاف الظروف والأحوال، لذلك علينا أن نؤثر في مجال العمل وما يتوافق مع رغباتنا ويبدو لنا نافعاً. وعليه، لن يكون هناك شيء هو خير في ذاته، بل ستختلف خيرية الشيء من فرد إلى آخر حسب رغباته وأهوائه، من هنا ينتفي أي تميز موضوعي بين الخير والشر. يترتب على عدم التمييز بين الخير والشر أن الشيء الواحد سيكون خيراً وشراً في آن واحد، إذ سيكون خيراً بالنسبة لمن يجد فيه لذته ومنفعته، وشراً بالنسبة لمن يجد فيه الألم أو الضرر.

بدت الطبيعة البشرية للسفسطائية على أنها كتلة من الأهواء والشهوات، لذلك تصبح اللذة غاية الأفعال الإنسانية. فاللذة تصبح فضيلة معطاة بالطبيعة، على عكس ما ذهب إليه سقراط الذي رأى أن الفضيلة تعطى بالمعرفة. فغاية السلوك الإنساني، غاية عملية نفعية ذاتية، تهدف لتحقيق اللذة الشخصية، فتصبح «اللذة هي غاية الفضيلة»[1]، فحينما تقرر الآراء السوفسطائية أن الخير مرتبط باللذة أو المنفعة، إنما تجعل الخير وسيلة لغاية أبعد، هي تحقيق هذه اللذة أو تلك المنفعة، فتوحد بين الفضيلة واللذة. بينما يرى سقراط أن الخير هو غاية السلوك وليس العكس.

عارض السفسطائيون بين الطبيعة البشرية ومقتضيات المبادئ الأخلاقية والاجتماعية، لذلك فالقوانين والقيم الأخلاقية إنما شُرّعت، برأيهم، لقهر الطبيعة

[1] ولتر سيتس، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص١٨٨.

الإنسانية، وكبح دوافعها، فجاءت متعارضة ومتنافية مع طبائع البشر. ومتغيرة، لتغير زمانها ومكانها وظروفها، فأنكروا وجود قيم ثابتة على الصعيدين الأخلاقي والاجتماعي.

٢ـ الأخلاق عند سقراط:

تعد آراء سقراط في الأخلاق رد فعل على الموقف السوفسطائي الذي انتهى إلى أن الإنسان مقياس الأشياء جميعاً، مقياس الخير والشر والصواب والخطأ، فأصبحت الحقائق نسبية، فضلاً عن القيم والمبادئ الأخلاقية. إن ربط السفسطائيين القيم والمبادئ الأخلاقية بالأحوال الوجدانية المتغيرة، وإنكارهم وجود قيم ثابتة، كل ذلك دفع سقراط إلى معارضة السفسطائية على المستويين المعرفي والأخلاقي.

على المستوى المعرفي، ميز سقراط بين موضوع العقل وموضوع الحس، فلجأ إلى تحليل الألفاظ لتحديد معانيها ودلالاتها، بهدف الوصول إلى المعاني الكلية، معارضاً منهج السفسطائية التي اعتمدت على اشتراك الألفاظ وغموض معانيها.

فالأشياء التي تبدو للحواس هي أعراض متغيرة، ووراء هذه الأعراض تقوم حقيقتها أو ماهيتها التي لا تدرك إلا عن طريق العقل، الذي يدرك الماهيات باستقراء الجزئيات. وعلى أسس التمييز بين الحسي والعقلي، افتراض سقراط وجود "حقائق مطلقة في مجال المعرفة"، فكان بذلك مُنشئ فلسفة المعاني، أو الماهيات، التي بلغت أوجها في فلسفة أفلاطون وأرسطو فيما بعد. طبقّ سقراط نظريته في المعرفة على المستوى الأخلاقي، متوخياً تقويض آراء السفسطائية، فعمد إلى تحديد المفاهيم الأخلاقية عن طريق التساؤل: ما الشجاعة، والعدالة والتقوى، والعفة و الظلم...؟ واخذ يصنف الأشياء في أجناس وأنواع بهدف الوصول إلى "القيم المطلقة" في مجال الأخلاق، فبدت الطبيعة البشرية في نظره جسماً وعقلاً، يسيطر فيها العقل على الجسم ونزواته، ولم تعد الطبيعة البشرية مجرد شهوات ولذّات كما كان الأمر عند السفسطائية.

وربط سقراط بين العلم والفضيلة، فالإنسان يقصد الخير دائماً، ويسعى لتجنب الشر، لذلك فهو لا يكون شريراً باختياره، ولا يقدم على فعل الشر بمعرفته، "فالشر هو عدم معرفة الإنسان للخير"، وبتعبير آخر: جهل الإنسان بالخير هو مصدر وقوعه في الشر، هو لا يقع فيه عمداً، فالشرير لا يحيد عن الخير إلا لأنه لا يملك عنه أية معرفة، وهذا ما تعنيه العبارة السقراطية: «الفضيلة علم، والرذيلة جهل»[١]، ذلك القول الذي ترجم في تاريخ الفكر الأخلاقي إلى القاعدة التي تقول: «ما من أحد يفعل الشر مختاراً»[٢]. وهكذا يوحد سقراط بين العلم والعمل، أو بين المعرفة والفضيلة، لذلك فالفضيلة عنده لم تقتصر على الماهيات ولم تبق فكراً فحسب، بل تجاوز ذلك "ليجعل من الفضيلة ممارسة وعملاً".

وبالرغم من أن سقراط قد ربط الفضيلة بالعلم، وأكد على أن الفضيلة تحتاج إلى العلم، إلا أنه رأى أن هذا العلم لا يمكن تعليمه للناس، لأن العلم أمر مفطور في النفس، وهنا يختلف سقراط عن النظرية السفسطائية في اكتساب المعرفة، ولاسيما عن بروتاغوراس الذي ذهب إلى أن الفضيلة ليست علماً، ولكنها مكتسبة ويمكن تعلمها من خلال البراعة والمهارة في الخطابة.

لقد عارض سقراط السفسطائية في ربط الفضيلة باللذة والمشاعر والأهواء، فقرر أن غاية السلوك هو الخير، وأنه يجب أن نفعل الخير لأنه خير لا لأنه نافع ولذيذ، وينبغي على العقل الأخلاقي أن يستمد قيمته من داخله، وليس مما يترتب على هذه القيمة من منافع أو لذة.

---

(١) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص٥٣. وحول اعتبار الفضيلة علم، راجع هذا النص في: أفلاطون، مينون، ترجمة عزت قرني، ص١٢٦-١٢٧.

(٢) لقد ورد هذا النص في محاورة بروتاغوراس في الصياغة التالية: «لا يوجد إنسان عاقل يوافق على أن أي إنسان يخطئ عن طيب خاطر، أو يفعل الشر والمثالب عن طيب خاطر». انظر: أفلاطون، بروتاجوراس، ترجمة محمد كمال الدين علي يوسف،دار الكتاب العربي للطباعة والنشر: القاهرة، بدون تاريخ، ص ٨٨، أما محاورة "الطيماوس" فقد وردت العبارة في الصيغة التالية: «لا يكون أحد شريراً بطوعه» أنظر: أفلاطون، الطيماوس، ترجمة الأب فؤاد جرجي بربارة، وزارة الثقافة: دمشق، ١٩٦٨، ص٣٧٤.

إن آراء سقراط في الأخلاق، والتي قامت على تحديد الماهيات والتصورات الكلية لمعنى الفضيلة، هي في أصولها اعتراضات وردود فعل على أفكار السوفسطائية، لا تسمح لنا بالحديث عن مذهب أخلاقي كامل عنده(1). فالآراء الجديدة التي أدخلها سقراط في المشكلة الأخلاقية وتحديده للفضيلة، حفزت أفلاطون على تأسيس النظرية الأخلاقية. ومن هنا، تتجه أنظار المؤرخين والباحثين باستمرار إلى سقراط حينما يكون البحث في الأخلاق الأفلاطونية، التي سنعمد إلى تحليلها والكشف عن جوانبها لتحديد علاقتها بنظريته الميتافيزيقية.

لم يأخذ أفلاطون بالآراء السقراطية في الأخلاق بشكلها العام، بل أسس نظرية أخلاقية خاصة، أوّلها وشرحها وفق رؤيته الفلسفية، محاولاً تفسيرها ووضعها بصيغة جديدة.

لقد أثرت النظرية الميتافيزيقية الأفلاطونية من حيث تقسيمها العالم إلى: عالم حسي متغير، وعالم عقلي ثابت، على مجمل نظرياته الفلسفية الأخرى، ولم تخرج نظريته الأخلاقية من هذا الأثر.

فثنائية "الحسي والعقلي"، و"النفس والجسد"، كانت واضحة في النظرية الأخلاقية التي ميزت بشكل عام بين نوعين من الفضيلة من حيث علاقتها باللذة: لذة حسية، ولذة عقلية.

لا يتأتى لنا توضيح العلاقة بين الأخلاق والميتافيزيقا في فلسفة أفلاطون، إلا من خلال تحليل جملة العناصر المكونة للنظرية الأخلاقية: مثل تحديد مفهوم اللذة، وتعيين علاقتها بالفضيلة، وأنواعها، وعلاقتها بأنواع النفس، وأخيراً مفهوم السعادة والخير الأسمى. إذ يكشف لنا الوقوف على هذه العناصر عن جدلية المنهج

---

(1) راجع بهذا الخصوص: علي سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي عند اليونان، منشأة المعارف بالإسكندرية، ١٩٦٤، ص ٢٤٥.

الأفلاطوني في الانتقال من "اللذة الحسية"، وصولاً إلى "الخير" بوصفه المثال الأعلى للميتافيزيقا والأخلاق.

فإذا كان أفلاطون قد استعمل الجدل في نظرية المعرفة للانتقال من المحسوس إلى المثال المعقول[١]، فإننا نجد في ميدان الأخلاق تطبيقاً لفكرة الجدل الصاعد، إذ ينتقل أفلاطون من "اللذة الحسية" إلى "الخير بالذات"، بوصفه الغاية النهائية للأخلاق الأفلاطونية. وهكذا «فالمعرفة في نظر أفلاطون محاولة أخلاقية لأنها تسعى إلى مشاهدة الوجود الذي هو الخير»[٢].

(ب)مفهوم اللذة:

يميز أفلاطون في محاورة "الدفاع" بين نوعين من اللذات: لذات حسية، وهي خيرات الجسد. ولذات عقلية هي خيرات النفس، وبتعبير آخر يميز بين "لذات خارجية" و"لذات داخلية". فاللذات الخارجية هي «أشياء مثل الصحة والثروة»[٣].

ويذهب أفلاطون أيضاً إلى التمييز بين نوعي اللذة في محاورة "الجمهورية" قائلاً: «لدينا الحق إذن في أن نؤكد تميز كل من هذين المبدأين عن الآخر. فأما المبدأ الذي تُفكر به النفس، فلنسميّه العقل، وأما ذلك الذي نحب به، ونجوع به ونعطش، ونتعرض به لكل الانفعالات، فنسميه شهوة لا عاقلة، ترتبط باللذة لاشباع حاجات معينة»[٤]، فاللذة الحسية ترتبط بالرغبات والشهوات الجسدية. ويدعونا أفلاطون في محاوراته الوسطى، مثل "المأدبة"[٥]، إلى الأخذ باللذات والإقبال على الحياة. إن هذه الدعوة الأفلاطونية للإقبال على اللذة والانغماس بها تكاد تقترب من دعوات السفسطائية، إذ إنه «يجب لكي نعيش عيشة حسنة، أن نتعهد في أنفسنا أقوى الأهواء

---

[١] هذا ما أوضحناه بدقة في الفقرة الأولى من الفصل الأول.

[٢] جان بيير ديمون، الفلسفة القديمة، ترجمة ديمتري سعادة، المنشورات العربية: بيروت ١٩٨٤، ص٦٤.

[٣] أفلاطون، مينون "في الفضيلة"، ترجمة عزت قرني، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع: القاهرة، ٢٠٠١.

[٤] أفلاطون، الجمهورية، ص ٣٢٣.

[٥] حيث نجد دعوات أفلاطون للإقبال على اللذات ولشهوات، راجع: أفلاطون، المأدبة، ترجمة وليم الميري، دار المعارف بمصر: القاهرة، ١٩٧٠.

بدلاً من أن نعمقها ويجب أن نجعل أنفسنا قادرين على إشباع هذه الأهواء مهما كانت قوية بما لدينا من ذكاء وشجاعة، وذلك بان تحقق لها كل رغباتها»[٦]،بيد أن هذا التقارب بين الفهم الأفلاطوني للذة الحسية والفهم السفسطائي يزداد تباعداً مع التطور الفكري عند أفلاطون من ناحية، ومع فهم الغاية من الإقبال على "اللذات البريئة" من ناحية أخرى.

إن دعوات أفلاطون للأخذ باللذات الخارجية تنبع من المحافظة على الجسد وسلامته، بهدف المحافظة على الصحة العقلية، فإن إرضاء حاجات الجسد، وإشباع رغباته "باللذات البريئة" أو "اللذات الصالحة" أمر مطلوب في حدود الغاية منها فقط، فأفلاطون يدعو إلى اللذات الخارجية في حدود معينة، ودون الانغماس في اللذات الشريرة التي تجلب الألم والرذيلة. إذ إن غاية اللذات الصالحة هي سلامة الجسم وحفظه، وذلك حسب ما أكده أفلاطون على لسان سقراط في حواره مع كالكليس عن لذات الجسد، «التي تتعلق بالشراب والغذاء، فهل تدعو من بينها تلك التي تحقق للجسم الصحة والقوة وغيرهما من الصفات البدنية خيرة، وتدعو ما تنتج الأثر المضاد شريرة»[١]، وهكذا فاللذات الحسية عند أفلاطون هي وسيلة للمحافظة على صحة الجسم وقوته، أي وسيلة للذة العقلية، بشكل يتعارض مع رأي السفسطائية التي تنظر إلى اللذات الحسية كغاية في ذاتها، ويجب إشباعها بكل قوة وبكافة الوسائل.

ليست اللذة الحسية عند أفلاطون أكثر من وسيلة للمحافظة على الجسم، وإذا ما تجاوزت هذه الحدود، تصبح لذة فاسدة ومولدة للرذائل، وعقبة في طريق تأمل الحقيقة العليا. إذن، فاللذة الحسية فضيلة وخير في حدود المحافظة على الجسم، ورذيلة ممنوع طلبها، عندما تصبح أمراً مرذولاً يتنافى مع اللذة العقلية.

---

[٦] أفلاطون، جورجياس، ترجمة حسن ظاظا، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، ١٩٧٠، ص ١٥٥.

[١] أفلاطون، جورجياس، ص ١١٤.

إن اللذة الحسية بما هي لذة مؤقتة، لا تكفي وحدها لتحقيق سعادة الإنسان، ومن هنا ألح أفلاطون في طلب نوع آخر من اللذة هو اللذة العقلية، لذلك انطلق فيلسوفنا في محاورة "فيليبوس" يبحث مطولاً في اللذة وصلتها بالخير، ويرى أن اللذة إن لم تكن خيراً كلها فإنها ليست شراً كلها، فاللذة عندما تخلو من الألم نوع من الخير. ومن هنا أخذ يبحث عن لذة طويلة الأمد تكون خيراً دائماً.

يرى أفلاطون أن اللذة العقلية هي غاية النشاط الأخلاقي، فهي تقع في داخل الفعل الأخلاقي، لأن الفعل الأخلاقي يسعى إلى كمال الحقيقة من خلال لذة التأمل للمبدأ الأسمى الذي هو الخير المطلق. لذلك، يحرج سقراط محاوره كالكليس للتسليم برأيه بأن الخير هو غاية أفعالنا الأخلاقية قائلاً: «أنه يجب أن نفعل في كل شيء ورائدنا الخير، فهل تتفق معنا على البدء بأن الغاية الخيرة لكل أعمالنا هي الخير، وإن أغراضنا الأخرى في كل سلوكنا تتبع الخير»[١].

إن اللذة العقلية كفضيلة أخلاقية غايتها إدراك الخير بالذات، وهذا لا يُعطى للجميع، بل لا يُدرك إلا من قبل الفيلسوف الذي يسلك طريق التأمل في سعيه للوصول إلى الخير الأسمى، «فالمعرفة في نظر أفلاطون محاولة أخلاقية لأنها تسعى إلى مشاهدة الوجود الذي هو الخير»[٢]، والفلاسفة وحدهم هم الذين يبحثون عن الفضيلة التي تؤدي إلى السعادة الحقيقية، أما بقية البشر فلا يجدون إلى ذلك سبيلاً. وقد أوضح أفلاطون هذا المعنى في محاورة "مينون" قائلاً «إنه يظهر لنا أن الفضيلة نصيب إلهي يلقى إلى هؤلاء الذين يلقى إليهم»[٣].

وعليه يعارض أفلاطون بين نظامين متباينين من القيم الأخلاقية: قيم تقوم على الجسد، وهي القيم الحسية. وقيم تقوم على العقل، وهي القيم الروحية. فالأولى في متناول كل من يتسم بالحياة، وقد مجدتها وتبنتها السفسطائية، واعتبرت أنها هي

---

[١] أفلاطون، جيورجياس، ص١١٥؛ راجع أيضاً: ص ٦٢.
[٢] جان بيير ديمون، الفلسفة القديمة، ص ٦٤.
[٣] أفلاطون، مينون "في الفضيلة"، ص ١٥٧.

السعادة، ولكنها، بحسب أفلاطون، لذة زائفة آنية لارتباطها بالحس والمادة، وليس بمبدأ عقلي كليٍّ. فالخير كما يدعي فيليبوس على لسان سقراط: «لجميع الأحياء هو الفرح واللذة والطرب وكل ما ينجم مع هذا الضرب (من المشاعر)»[1]، ولكن دون أن يميز "فيليبوس" بين ملذات جيدة وملذات رديئة، وما هو مفيد منها وما هو ضار، لذلك يعترض سقراط على رأي "فيليبوس" بأن المطلوب ليست القيم المادية، بل القيم الروحية أو العقلية، مؤكداً أن: «إشكالنا وموضوع ارتيابنا فهو أن الخير ليس هذه الأمور (أي ليس اللذات الحسية)، وأن التعقل والفكر والتذكر وما يجانسها أيضاً من رأي سديد واستدلالات صحيحة، هي أفضل من اللذة وأجزل فائدة، لكافة الأحياء الذين يتمكّنون أن ينالوا نصيبا منها، وأنها أوفر الأمور نفعاً لجميع القادرين على الاشتراك فيها»[2]، وهكذا فالقيم الروحية، أو اللذات العقلية لا ينالها إلا الخاصة بالتفكير والتعقل.

وفي مقابل اللذة العقلية الدائمة، يرصد أفلاطون اللذة الحسية كلذة متغيرة، ومتقلبة بأشكال متعددة قائلاً: «أما اللذة، فأعرف كم هي ملونة رقطاء قد اشتملت ضروباً من الأشكال (...) إننا ندعي أن الرجل الخليع ينال اللذة، ونقول أيضاً أن المتعفف يجد لذته بعفته بالذات. ثم ندعي من جهة أخرى أن المتغابي المكتظ ولو بأوهام وآمال غبية يلقى اللذة. ونقول أيضاً أن العاقل يجد لذته بتعقله بالذات»[3].

ومن هنا أعطى أفلاطون الأولوية ودور القيادة للذة العقلية بوصفها اللذة الحقيقية والموجهة للذة الحسية. فاللذة متوجهة نحو تأمل مثال "الخير الأسمى" بوصفه العلة والمبدأ الذي تستمد منه الموجودات وجودها. واللذة الحقيقية هي اللذة التي تنعم بإدراك المُثل والأزلية والثبات، في مقابل اللذة الحسية التي تنغمس في الشهوات والرغبات المتقلبة، وتجنح نحو الرذيلة. وهنا يبدو لنا ارتباط النظرية

---

[1] أفلاطون، الفيلفس، ترجمة الأب فؤاد جرجي بربارة، منشورات وزارة الثقافة: دمشق،١٩٧٠،ص ١٦٧.
[2] المصدر السابق، ص ١٦٧.
[3] المصدر السابق، ص ١٧٠-١٧١.

الأخلاقيـة بالنظريــة الميتافيزيقيــة. فاللــذة العقليــة لا تُطلــب بــذاتها علــى المســتوى الأخلاقي، بل لغايتها الميتافيزيقية، وهي إدراك مثال "الخير بالذات".

(جـ) اللذة وعلاقتها بالفضيلة:

إن اللذة الحسية التي أكد عليها أفلاطون، وحدد غايتها بالمحافظة على الجسم وقواه العقلية، تُعد فضيلة وخيراً جزئياً، لكن تجاوز هذه الغاية يؤدي إلى أن تصبح هذه اللذة رذيلة وتجلب الألم. من هذا التمييز بين اللذة والألم من ناحية، والفضيلة والرذيلة من ناحية أخرى، يصبح التساؤل مشروعاً عن علاقة اللذة بالفضيلة، وهل كل لذة تُعد مكونا أساسيا من مكونات الفضيلة؟

قبل الإجابة على هذا التساؤل لابد من الإشارة إلى مبدأ أساسي يحكم كل فلسفة أفلاطون، وهو "مبدأ القسمة الثنائية" الناظم لهذه الفلسفة.

فعلى الصعيد الميتافيزيقي لاحظنا في الفقر ة الأولى من الفصل الأول كيف قسم أفلاطون العالم إلى عالمين: حسي متغير زماني، وعقلي ثابت سرمدي. وميَز في الإنسان بين نفس وجسد، وسحب هذه الثنائية على نظريته الأخلاقية أيضاً.

بناءً على تميز أفلاطون بين نظامين من القيم الأخلاقية، قيم تقوم على العقل، وقيم أخرى تقوم على الجسد، يميز أفلاطون بين نوعين من الفضيلة من حيث علاقتها باللذة: وهما، الفضيلة الاعتيادية (أو الشعبية أو العامة)، والفضيلة الفلسفية (أو الخاصة).

إن الفضيلة الاعتيادية، فضيلة محكومة بالعادات والعرف والتقاليد والدوافع الخيّرة والمشاعر الغريزية نحو الخير. فالبشر يمارسونها بحكم العادات الأخلاقية السائدة، هم يفعلون الخير لمجرد أنهم رأوا الآخرين يفعلونه، فأصبح سلوكاً معتاداً دون معرفة أسبابه، أي بحكم تكرار السلوك، وتلك هي فضيلة المواطنين العاديين حسب أفلاطون،«أولئك الذين اصطنعوا الفضائل المدنية والاجتماعية التي تسمى

بالاعتدال والعدل، والتي تحصل بالعادة والتدرب، دون الفلسفة والعقل»[1]، ويُسمى أفلاطون هذه الفضيلة، بفضيلة النمل والنحل، تلك الكائنات التي تمارس سلوكها بطريقة تلقائية غريزية، والباعث في هذه الفضيلة هو المنفعة أو اللذة، وغايتها تحقيق السعادة الفردية الخالية من الألم.

أما الفضيلة الفلسفية، فهي الفضيلة الحقة التي تقوم على فهم عقلاني للقيم، وتؤسَس على العقل أو العلم، وتدرك المبدأ الذي على أساسه يكون السلوك خيراً.

إن الفضيلة العقلية عند أفلاطون مرافقة للفلاسفة «أصدقاء المعرفة»[1]، الذين استطاعوا عن طريق معرفة الحقيقة الشاملة، ومعرفة "المثل"، أن يتحرروا دائما من «الملذات والشهوات والأحزان والمخاوف»[2]، ويتمسكوا دائماً «بما هو حقيقي وإلهي»[3].

ويرى أفلاطون أن الفضيلة الفلسفية فعل محكوم بالمبادئ، وتوجه لفعل الخير، حسب تعريف أفلاطون للفضيلة على لسان سقراط بأنها: «القدرة على الحصول على الخيرات»[4]، إن هذا التعريف الأفلاطوني للفضيلة يدفعنا للتساؤل هل كل الخيرات فضائل، وكيف نمارس الفضيلة وفقاً لأفلاطون؟

إن الفضيلة الحقيقية هي التي تصدر عن العلم والمعرفة، وترى أن اللذة والألم شيئان ظاهريان لا صلة لهما مطلقاً بالقيمة الحقيقية للأفعال. فأحياناً يكون الشر لاذاً والخير مؤلماً، إذ ليس هناك رابطة بين الخير واللذة من ناحية، ولا بين الشر والألم من ناحية أخرى. فالإنسان الذي يرتكب إثماً وهو عالم به، خير منه عندما يرتكب إثماً وهو غير عالم به، «فواضح أن هؤلاء الذين يجهلون أن الأشياء السيئة سيئة لا

---

[1] أفلاطون، فيدون، ترجمة زكي نجيب محمود ص١٥٥، وراجع أيضاً هذا النص في ترجمة عزت قرني فالفضيلة الاعتيادية «تأتي بالعادة والتدرب بدون الفلسفة والعقل»، ص ١٣٧.

[1] أفلاطون، فيدون، ترجمة عزت قرني، ص ١٣٨.

[2] المصدر السابق، ص ١٣٨.

[3] المصدر السابق، ص ١٣٩.

[4] أفلاطون، مينون "في الفضيلة"، ص ٩٥.

يرغبون في الحصول عليها، وإنما هم فيها لأنهم اعتقدوا أنها طيبة بينما هي في الواقع سيئة، وذلك بحيث أن من يجهلون أن أشياء ما سيئة ولكنهم يعتقدون أنها طيبة، واضح أن رغبتهم إنما تتجه نحو الطيبات»[١]، إن الناس جميعاً متساوون في طلب الغاية من الأخلاق، فالإنسان لا يمكن أن يكون شريراً باختياره، بل على العكس، هو شرير لعدم معرفته بالخير. وهكذا يختلف الناس بعضهم عن بعض بالعلم والمعرفة. فمنهم من يعلم علماً خاطئاً أن هذا الشيء خير، بينما الآخر يعلم علماً صحيحاً أن هذا الشيء نفسه شر، فالأول يفعله والثاني يتجنبه. ومن هنا فالاختلاف ليس في الغاية، وإنما الاختلاف دائماً في علم كل فريق بماهية الغاية.

الفضيلة ليست هي مجرد شيء جيد أو خيّر نملكه ويمكننا أن نوازن بينه وبين الأشياء الخيرة الأخرى، إن الفضيلة هي في الخير الكلي أو الخير غير المشروط، وهو المثال الذي يحتل المكانة الأعلى بين المثل، لأنه يحدد المعايير والقواعد التي تكون الأشياء بالتطابق معها خيرة[٢]. والعلم الحقيقي عند أفلاطون هو معرفة طبيعة الفضيلة. فالإنسان لا يمكنه أن يفعل الخير والشر معاً. ففعل الخير مرتبط بمبدأ أخلاقي يتجه إليه العقل الإنساني عن معرفة ودارية. أي أن الفعل الأخلاقي فعل قصدي موجه، بينما فعل الشر يكون جهلاً بالفعل، فلا يفعل الإنسان الشر ويعلم بأنه شر. من هنا يرى أفلاطون أن للمحاكاة والتقليد دوراً هاماً في اكتساب الفضائل. فالتربية تؤثر في اكتساب الفضائل للتحلي بالأخلاق الحسنة. والمحاكاة الأخلاقية عملية تتم ما بين جيل وجيل آخر يليه في المجتمع، عبر التربية الصالحة لاكتساب الفضائل، ومن هنا نفهم لمَ أدخل أفلاطون مسألة "الثواب والعقاب" لإصلاح السلوك الذي يخرج عن القواعد الأخلاقية. فالتربية تهدف إلى تطهير الفكر وتنقية النفس من الشهوات والرغبات الجامحة، ونبذ أنماط السلوك المخالفة للعقل والمجتمع، ودفع

---

(1) أفلاطون، مينون "في الفضيلة"، ص ٩٩.

(٢) Annas, Julia: Plato "a Very Short Introduction", Oxford University Press Inc., New York, 2003, p55.

الإنسان باتجاه الموضوعات المفيدة والخيّرة، والابتعاد عن الضار منها. ومن هنا ينتهي أفلاطون إلى التأكيد على "إن الفضيلة علم والرذيلة جهل"، مطبقاً قاعدة أستاذه سقراط: "ما من أحد يفعل الشر مختاراً"، عندما كان يتحدث في مينون قائلا: «والآن فانظر إلى المبدأ الذي يسّير كل شيء من هذه الأشياء حينما تكون مفيدة لنا، والمبدأ الذي يسيرها حينما تكون مضرة: ألا تكون مفيدة حينما نُحسن استخدامها، ومضرة حينما لا نُحسن استخدامها؟»[1].

ويضرب سقراط مثلاً على ذلك قائلاً: «الشجاعة مثلاً، إذا هي لم تكن معرفة، بل كانت نوعاً من الجسارة، أليست الجسارة بغير عقل مضرة للشخص، أما إذا كانت بعقل فإنها تكون مفيدة»[2].

فإذا كان أفلاطون، وبتأثير من أستاذة سقراط، قد ربط الفضيلة بالعلم، والرذيلة بالجهل، فأصبحت الفضيلة أمراً يمكن تعلمه. إلا أن أفلاطون تجاوز أستاذه في فهم طبيعة الفضيلة الأخلاقية، فإذا كانت الأخلاقية السقراطية فلسفة عملية في الأساس، فإن الفلسفة الأخلاقية الأفلاطونية ميتافيزيقية في أساسها وتوجهها.

يرى أفلاطون أن العلم وحده لا يكفي لكي يصبح الإنسان فاضلاً. فقد يعرف الإنسان الشر ويأتيه، ويعرف الخير ولا يفعله، ويمكن للمعرفة أن تدفع الإنسان إلى عمل الشر بذات النسبة التي تدفعه بها إلى عمل الخير. فإلى جانب العلم بالفضيلة لابد أن يؤمن الإنسان بها، ويعمل على إزالة العقبات التي تعترضها، كالبيئة الفاسدة والقدوة السيئة. فالفضيلة إذن ليست علماً فقط، بل يمكن أن نمارس الفضيلة بدون أن نحصل على أي علم، أي بنوع من الإلهام، وبتعبير آخر، الفضيلة كما تبدو في "مينون" لا ترتبط بالتعلم ولا تتحقق في الطبيعة، بل بمساهمة واشتراك إلهي، أي

(1) أفلاطون، مينون، ص ١٢٧.

(2) المصدر السابق.

بعامل الكشف الذوقي[٣]. وهنا ينتقل أفلاطون من نظرية الفضيلة المؤسسة على المعرفة بتأثير سقراط، إلى نظرية الفضيلة الذوقية الحدسية، ذات المسحة الصوفية، فتتحول الأخلاق الأفلاطونية، إلى «نوع من الزهد والنسك»[١]، يبلغ ذروته بقوله: «أن الأمور الإنسانية كلها لا تستحق من المرء اهتماماً»[٢].

إن الفضيلة الذوقية لا ينالها إلا الذين تمتعوا بعطف إلهي، ويتمثل ينبوع هذه الفضيلة وقوتها في التشبه بالإله، فالإله الواحد يقابل المادة، مبدأ الكثرة والتعدد والشر، والتشبه بالواحد هو ابتعاد عن المادة والحس وعالم الشر.

إذن، فالرجل الفاضل هو الذي يستطيع تأمل المُثل الخالدة، حيث عالم الثبات والأزلية، وينصرف عن اللذات الحسية، ويحرص على تنمية مواهب العقل، ليشارك في الإلوهية، ومن هنا يرى جان بيير ديمون أن الفلسفة الأخلاقية الأفلاطونية ميتافيزيقية في توجهها فهي «فلسفة تطهير تتحول عن الحواس والحسيّات، وتحذر من الجسد، وتصبوا إلى التأمل في المشاهدة التي سبق أن رأتها النفس في موكب الآلهة»[٣]. إن هذا التطلع الأفلاطوني نحو الفضيلة الذوقية مرده إلى تأمل "المثال الميتافيزيقي"، وبذلك يصبح المعيار الأخلاقي عند أفلاطون إلهاماً إلهياً.

وهكذا تتدرج الفضيلة في الأخلاق الأفلاطونية من الفضيلة الاعتيادية الشعبية إلى الفضيلة العقلية، لينتهي إلى الفضيلة الذوقية والسمو الروحي بوصفها منّة أو هبة إلهية قائلاً: «أما نحن، فإذا كنا خلال كل هذا الحديث قد قمنا بالبحث وبالكلام على نحو صحيح، فإنه ينتج أن الفضيلة لا تأتي لا بالطبيعة ولا بالتعليم، وإنما هي نصيب إلهي يلقى من غير العقل إلى من يُلقى إليهم»[٤].

---

[٣] ربما من هنا وجد الفكر الأخلاقي الأفلاطوني انصاراً كثيرين في جمهرة الصوفية من المسيحيين والمسلمين وعن طريق الجدل الصاعد يصل ما يسميه المتصوفة إلى حفرة الربوبية، أو الأحدية.

[١] محمد علي أبو ريان، تاريخ الفلسفة، ج ١، ص ٢٤٨.

[2] افلاطون، الجمهورية، ص ٥٤٣

[٣] جان بيير ديمون، الفلسفة القديمة، ص ٥٢.

[٤] افلاطون، مينون، ص١٥٧.

إن تمييز أفلاطون بين أنواع الفضائل من حيث علاقتها باللذة، حمله على الإقرار بالقيمة النسبية للفضيلة الاعتيادية. واعتبارها مقدمة ومدخلا نحو الفضيلة الفلسفية كلذة عقلية. وحسب أفلاطون، فالإنسان لا يستطيع الوصول إلى الفضيلة الحقيقية دفعة واحدة، بل يحتاج إلى التدريب وممارسة مراحل تمهيدية من المجاهدة للانتقال من الفضيلة الاعتيادية إلى الفضيلة الفلسفية، ومنها يرتقي بالتأمل إلى الفضيلة الذوقية الحدسية، لأدراك مثال "الخير".

(د) الفضيلة وعلاقتها بالنفس:

لعل المشكلة التي أقلقت أفلاطون على صعيد النظرية الأخلاقية تكمن في التساؤل عن ماهية الفضيلة «والآن لا أعرف بالحقيقة ماهية الفضيلة»[1]. وتتعمق شكوك أفلاطون في هذه القضية في محاورة "بروتاغوراس" حين يسأل سقراط محاوره بروتاغوراس: «والآن أريدك أن تخبرني –صادقاً– فيما إذا كانت الفضيلة كلاً واحداً، بحيث تكون العدالة والاعتدال والقداسة أجزاء منها، أم أن كل هذه أسماء فقط لشيء واحد!.. هذا هو الشك الذي مازال يعوق تفكيري»[2]. من هنا تنشأ مشروعية التساؤل التالي: هل الفضيلة واحدة، أم متعددة؟ فإذا كان موضوع "وحدة" و "تعدد" الفضيلة من أهم ركائز الفكر الأفلاطوني، تلك الفضيلة التي عالجها بروتاغوراس، فالحيرة الأفلاطونية في الإجابة على هذا التساؤل، تنبع من محاولة أفلاطون إدراج النظرية الأخلاقية بشكل متسق في مذهبه الفلسفي، وبشكل خاص مشكلة العلاقة بين "الوحدة" و"الكثرة" والتي طبقها فيلسوفنا على نسقه الفلسفي بشكل عام. فهذه الثنائية تظهر في فكره الفلسفي بين العالم المعقول، عالم المُثل "عالم الوحدة"، وبين العالم المحسوس، عالم الأشياء "عالم الكثرة". فإذا كانت الوحدة تتطابق مع المثال والأزلية، فإن "الكثرة" تتطابق مع الأشياء المتغيرة والزمانية.

(1) أفلاطون، فيدون، ص ١٠٣.

(2) أفلاطون، بروتاجوراس، ص ٦٥.

جاء تمييز أفلاطون في النظرية الأخلاقية بين فضائل اعتبارية شعبية، وفضائل فلسفية عقلية، منسجماً مع نظرية في قسمة الوجود إلى قسمين، علوي وسفلي، بينما التساؤل عن "وحدة الفضيلة وتعددها" جاء منسجماً مع نظريته في "النفس" و"السياسة".

لما كان سقراط قد جعل الفضيلة علما، وكان العلم واحداً، فإن الفضيلة واحدة عند الأستاذ، أما التلميذ فقد ذهب في اتجاه آخر مؤكداً على "وحدة الفضيلة وكثرتها معاً". فهي "واحدة" باعتبار، وكثيرة متعددة باعتبار آخر، مؤلفة من ثلاث فضائل، سنعمد إلى تحديد كل فضيلة منها، محاولين الكشف عن علاقتها ببعضها بعضاً من ناحية، وعلاقتها بالنفس من ناحية أخرى، ليتضح لنا بعدها كيف أن الفضيلة واحدة ومتعددة.

لما كانت نظرية الفضيلة عند أفلاطون ترتبط بنظريته في النفس فقد ميّز بين ثلاث فضائل أساسية «الاعتدال والشجاعة والحكمة»[1] لها مكانتها ووظيفتها، بشكل يتوافق مع قوى النفس التي تدبرها وتوجهها.

إن النفس العاقلة هي قوة نبيلة، مركزها الدماغ، وهي أعلى النفوس وفضيلتها الحكمة. أما النفس الشهوانية، وهي قوة الشر فمكانها البطن، وعنها تصدر الإحساسات باللذة، وفضيلتها العفة التي تُدير وتلطف القوة الشهوانية. فتجعل النفس هادئة والعقل حراً. فالنفس تتألف من جزء عقلاني وهو مركز النشاطات الواعية، يقابله جزء غير واع يتجسد في الحياة العملية، عالم الأهواء والرغبات.

يتوسط النفس العاقلة والشهوانية، النفس الغضبية، ومركزها الصدر، وهي قوة الكبرياء والسيادة، وفضيلة هذه النفس الشجاعة، وهي فضيلة القوة الغضبية، التي تساعد العقل في السيطرة على القوة الشهوانية، فتقاوم إغراءات اللذة، وتعمل على

[1] أفلاطون، الجمهورية، ص ٣١٣.

تحقيق الهدوء. فلكل فضيلة ميزة خاصة، تأخذ أبعادها من الخير العام الذي هو جوهر الفضيلة.

إذا حسب أفلاطون، إن فضيلة الحكمة تهدف إلى تحقيق التوازن بين قوى النفس، ليكون العقل هو المسيطر، فتتحقق للنفس السعادة. إن فضيلة الشجاعة وفضيلة العفة يجب أن تخضعا لفضيلة الحكمة أو لما يمليه العقل. فإذا كانت «فضائل النفس ليست بعيدة الصلة عن الصفات الجسمّية (.....) فإن فضيلة واحدة، وأعني بها الحكمة، تنتمي إلى ملكة أكثر ألوهية، ولا تفقد قدرتها أبداً»[1]. وعليه تبدو فضيلة الحكمة أهم الفضائل على الإطلاق، لأنه بدونها لن يتحلى الفرد بالشجاعة والعفة. فالإنسان العاقل الحكيم هو وحده من يستطيع أن يتحلى بهتين الفضيلتين. لأنهما تتحققان نتيجة فاعلية الحكمة والعقل داخل الجزء غير العاقل من الإنسان. فالعقل هو الذي يضبط انفعالات النفس سواء في جزئها النبيل "الغضبي" أو في جزئها الخسيس "الشهواني". وإذا ما تحقق ذلك نجح الإنسان في تحقيق "الانسجام والتوافق" بين أنواع النفس.

ولما كانت الفضيلة من جنس العقل والنفس، فلا يمكن ذكرها إلا بالإضافة إليها، فالحياة الفاضلة لا تستمد قيمتها من لذّاتها أو منفعتها، بل من هذه الإضافة، إذ يستحيل على من لا يحقق التوافق بين أنواع النفس أن يبلغ معنى الفضيلة، وهذا ما أكده أفلاطون بلسان سقراط في حواره مع كالكليس:

> «إن النفس التي على نظام مناسب لطبيعتها أفضل من النفس التي يغيب عنها النظام. ذلك شيء ضروري، ولكن ألا تكون النفس الحسنة الترتيب نفساً معتدلة نفس طيبة؟ إن ذلك ضروري كل الضرورة،

---

(1) أفلاطون، الجمهورية، ص ٤٢٤.

وإذا فالنفس المعتدلة نفس طبية. تلك هي قضايا ليس عندي ما أغيره فيها يا عزيزي كالكليس»[٢]،

وهكذا يظهر الدور الهام لفكرة "الانسجام"[٣] في الأخلاق عند أفلاطون. وإذا كان أفلاطون قد شدد على ضرورة تحقيق التوافق والانسجام لتحقيق "العدالة" على المستوى الفردي، فإنه قد حذر من أن يحصل العكس فتسيطر القوى الشهوانية واللذات الجامحة، فيحدث الفساد، وينشأ الشر والألم عند الإنسان، فيرتكب الرذائل، وهذا ما شد عليه أفلاطون قائلاً: «وسأقول إذن أنه إذا كانت النفس المعتدلة والحكيمة طيبة، فإن النفس التي تحمل كيفية مضادة تكون رديئة»[١].

فبالحكمة يحصل الإنسان على الفضيلة، والفضيلة من جنس العقل، «أليست الفضيلة الحق بأسرها رفيقة الحكمة»[٢]، ومن ثم فالحياة الفاضلة لا تبلغ غايتها إلا بالفضيلة العقلية.

لنحاول الآن الكشف عن الشكوك التي آثارها أفلاطون حول الفضيلة هل الفضيلة واحدة، أم متعددة؟ لقد اختلفت التأويلات، وتباينت التفسيرات عند مؤرخي ونقاد الفلسفة اليونانية في الإجابة على هذا السؤال.

يذهب ولتر ستيس إلى أن أفلاطون «لم يتخل عن وحدة الفضيلة (...) وأن هناك أربعة فضائل أساسية، ثلاثة منها مع أجزاء النفس الثلاثة والفضيلة الرابعة هي وحدة الأجزاء الثلاثة الأخرى»[٣]، يتشابه موقف ستيس من الفضيلة مع رؤية عبد الرحمن بدوي الذي ذهب إلى «أن أفلاطون قال إنه مهما اختلفت الفضائل، فهي

---

(٢) أفلاطون، جورجياس، ص ١٢٥.

(٣) إن "الانسجام" يلعب دوراً هاماً في فلسفة أفلاطون الجمالية أيضاً.

(١) أفلاطون، جورجياس، ص ١٢٥.

(٢) أفلاطون، فيدون، ترجمة زكي نجيب محمود، ص١٣١.

(٣) ولتر ستيس، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص ١٩٠.

ليست إلاّ أسماء لفضيلة واحدة، وعلى هذا فإنه لو كان قال من بعد بتعدد الفضائل، فإن لديه في آخر الأمر فكرة وحدة الفضائل قائمة باستمرار»[٤].

بينما نجد لدى عادل العوا رؤية خاصة في رد كثرة الفضائل إلى فضيلة واحدة، تقوم هذه الرؤية على غاية الفعل الأخلاقي. فالتوافق والانسجام بين قوى النفس يؤدي إلى تحقيق السعادة التي هي غاية الفعل الأخلاقي، إذ أن كثرة الفضائل تُرد إلى الوحدة المتمثلة بالسعادة: «إن الفضيلة وهي واحدة على الرغم من تنوعها في الظاهر وتعددها، هي الخير الطبيعي لنفس الإنسان، وهي من حيث وحدتها التركيبية، تجر وراءها السعادة»[١]

أما جان ديمون فينطلق من ربط الفضيلة الأخلاقية بالميتافيزيقا ويرى أن تعدد الفضائل، تتوحد في الخير بوصفه المثال الأعلى للنفس. فالنفس تسمو «إلى مشاهدة أسطع جزء من الوجود الذي نسميه الخير»[٢]. وفي حقيقة الأمر يمكن أن نميز بين موقفين متباينين عند أفلاطون بشأن الفضيلة بين "الوحدة" و "الكثرة".

فإذا كان أفلاطون في محاورة "بروتاغوراس" يدعم وبصورة غير مباشرة معادلة تعدد الفضيلة، فإنه في محاورة "تياتيوس" وفي محاورة "الجمهورية" يتبنى نظرية وحدة الفضيلة، ويرى أنها مبدأ وأساس.

يتحقق التوازن بين فضائل قوى النفس الثلاث بإدخال فضيلة رابعة، هي فضيلة "العدالة" التي تعد أهم الفضائل في نظرية أفلاطون الأخلاقية على صعيد وحدة النفس الواحدة، وعلى الصعيد الاجتماعي والسياسي. فتصبح العدالة هي اتفاق النفس مع ذاتها، وهي النظام الصالح الذي يسوس أجزاء النفس حسب قواها.

---

[٤] عبد الرحمن بدوي، أفلاطون، وكالة المطبوعات: الكويت، ١٩٧٩، ص ٢١٤.

[١] عادل العوا، المذاهب الأخلاقية، مطبعة جامعة دمشق: دمشق، الطبعة الثالثة، ١٩٦٤، ج ١، ص ٦٨.

[٢] جان بيير ديمون، الفلسفة القديمة، ص ٦٤.

يرى أفلاطون أن العدالة على صعيد الفرد «لا تتعلق بأفعال الإنسان الظاهرة وإنما بأفعاله الباطنة، وبما يختص به الإنسان وما يكون فيه قوام الإنسان، فالشخص العادل لا يسمح لأي جزء منه بفعل شيء خارج عن طبيعته، ولا يقبل أن يتعدى أي جزء من أجزاء النفس الثلاثة على وظائف الجزأين الآخرين، وإنما هو شخص يسود ذاتَه نظام تام، ويسيطر على نفسه بحيث يعيش على وفاق مع ذاته، ويبث الانسجام بين أجزاء نفسه الثلاثة»[٣]. بين لنا هذا النص أن العدالة فعل في داخل الإنسان يهدف لتحقيق الانسجام والتوافق، بالإضافة إلى أن هذا النص يطرح علاقة وحدة الفضيلة وتعددها.

إن فضيلة "العدالة" تلعب دوراً أساسياً في مشكلة وحدة الفضيلة وتعددها، فما نراه من كثرة الفضائل في حياة الإنسان، ترتد باعتقادنا إلى فضيلة "باطنية واحدة"، هي "العدالة" التي تتجلى في قدرة الإنسان الباطنية على تحقيق التوازن بين قواه النفسية في كلّ «متوافق منسجم يجعل من كثرتها وحدة»[١]، فالهدف الأساسي لأفلاطون هو القول بأن الفضيلة واحدة غير متجزئة ولا متعددة. فهناك فضيلة أساسية هي جوهر وأساس جميع الفضائل، والذي يملكها يملك بالوقت ذاته العلم والمعرفة والحكمة وباقي الفضائل.

إن الموقف الأفلاطوني بشأن تعدد الفضائل وكثرتها يبدو، في اعتقادنا، أمراً "ظاهريا"، حيث يؤكد في محاورة "مينون" أن كثرة الفضائل لدينا هي نتيجة لتعدد الأعمال. فلكل عمل فضيلة، ولكل منا فضيلة، ولكل عمر فضيلة، ولكل واحد منا إذن له فضيلته الخاصة به[٢]. فتعدد أو كثرة الفضائل يبدو ظاهرياً، وهو مرتبط بطبيعة العمل والعمر... لكن هذه الكثرة ترد إلى وحدة حسب أفلاطون إذ يقول:

---

[٣] أفلاطون، الجمهورية، ص ٣٢٨.
[١] أفلاطون، الجمهورية، ص ٣٢٨.
[٢] راجع : أفلاطون، مينون، ص ٧٥.

«فمهما يكن من كثرتها ومن تنوعها، إلا أنها تمتلك جميعاً صورة معينة واحدة بها هي فضائل»[٣].

إن تحليل النصوص الأفلاطونية في المحاورات المختلفة، تسمح بالحديث عن وحدة الفضيلة لجميع الفضائل عند أفلاطون، فتتعدد الفضائل عنده ترتكز على أسس نفسية و اجتماعية، بينما وحدتها تقوم على أسس أخلاقية ميتافيزيقية[٤]، وهكذا يكون أفلاطون قد حل مشكلة العلاقة بين الجزئي والكلي، والكثرة والوحدة، في النظرية الأخلاقية بطريقة جدلية مبنية على أسس ميتافيزيقية. فالفضائل الجزئية ترد إلى مثال الفضيلة الكلية بوصفها علة ومبدأ لكل الفضائل الأخرى، فالحل هو في الانطلاق من الفضيلة الحسية إلى الفضيلة الميتافيزيقية. وقد جاء هذا الحل منسجماً مع نظريته في الوجود والمعرفة.

من هنا يبدو لنا أن نظرية الفضيلة عند أفلاطون والتي اتخذت منحى جدلياً صاعداً من اللذة الحسية، كفضيلة جزئية، إلى الفضيلة العقلية، من الجزئي إلى الكلي، من التعدد والكثرة إلى الوحدة، إنما هي جدلية تصبو إلى إدراك مثال الخير بوصفه مبدأ ميتافيزيقياً كلياً وهدف النظرية الأخلاقية الأفلاطونية برمتها.

باعتقادنا أن المدخل الأساسي لنظرية الفضيلة الأفلاطونية هو في أساسه مدخل ميتافيزيقي، يرتبط بنظريته في "المثل"، فالأساس الأخلاقي عند أفلاطون، إنما هو إدراك الإنسان لمُثُل الفضائل المختلفة، ومن ثم " مثال المثل"، وهو مثال "الخير الأسمى"، والذي يماثل غاية الميتافيزيقا والأخلاق الأرسطية، وسوف نعالجه في الفقرة التالية.

(٣) المصدر السابق، ص ٧٦.

(٤) إذا كانت الدولة عند أفلاطون تتألف من طبقات، فكذلك الفرد يتألف منها أيضاً. وبما أن الدولة والفرد متساويان في الطبقات، والعلاقة القائمة بينهما يجب أن تكون إذاً علاقة قائمة على التوازن والتكامل والتشابه. أما ميتافيزيقياً فالفضيلة واحدة فهي مثال الخير الأسمى.

ثانياً- نظرية الفضيلة عند أرسطو:

ينطلق أرسطو في تحديده لماهية الفضيلة من رؤيته للإنسان بوصفه كائناً مركباً من نفس وجسد، وحيواناً عاقلاً مريداً، لذلك كان المطلوب البحث عن الفضيلة الإنسانية المتصلة بالنفس.

(أ) علاقة النفس بالفضيلة:

خصص أرسطو "المقالة الثانية" من كتاب الأخلاق النيقوماخية لدراسة الفضيلة، وحسب فيلسوفنا لا يمكن للإنسان أن يفهم السعادة ويضمنها لنفسه إلا إذا عرف ما هي الفضيلة، والفضيلة بذاتها لا تفهم إلا من حيث علاقتها بالنفس، لأن الفضيلة المطلوب دراستها هي «الفضيلة الإنسانية المحضة»[1]. من هنا يربط أرسطو نظريته في "الفضيلة" مع نظريته في "النفس"، لأنه «حينما نقول الفضيلة الإنسانية، نعني فضيلة النفس لا فضيلة البدن»[2]، لأن الخير فعل من أفعال النفس. ومن هذا الربط بين الفضيلة والنفس يرى أرسطو أن الباحث في الأخلاق يجب أن يكون عارفاً في طبيعة النفس وقواها وأنواعها، إذ تُعد معرفة النفس مقدمة ومدخلاً أساسياً للبحث في الأخلاق، لذلك يقرر أرسطو «التمييز بين جزئي النفس. أحدهما عقل والآخر محروم منه»[3]، ويرتبط هذا التميز الأرسطي للنفس، بأنواع النفوس وتباين وظائفها في الكائنات من ناحية، وبالنظام التدريجي لها من الأدنى إلى الأعلى من ناحية أخرى، أي بنظام يبدأ بالأبسط إلى الأكثر تعقيداً بحيث يشمل النوع الأعلى بقية الأنواع.

إن القوى المختلفة للنفس من غاذية، وحساسة نزوعية، وشهوانية، ومفكرة، ومحركة، لا توجد جميعها في كل الكائنات، بل يعود مصدر الاختلاف والتباين بين

(1) أرسطو، علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، ج١، ص٢٢٠.
(2) المصدر السابق.
(3) المصدر السابق، ص٢٢١.

هذه الكائنات إلى امتلاكها لهذه القوى، «فإن في بعض الحيوان جميع هذه القوى، وفي بعضها الآخر بعضها فقط، وفي بعضها الثالث قوة واحدة فقط»[١]، وهذا يعني أن الجزء غير العاقل من النفس عام وموجود عند جميع الكائنات الحية، ولا يتعلق بالفضيلة الإنسانية التي يبحث عنها أرسطو.

إن التقسيم والتصنيف الأرسطي للكائنات يقوم على أنواع القوى النفسية التي تمتلكها هذه الكائنات، إذ «ليس في النبات إلا القوة الغاذية فقط، وفي بعض الكائنات هذه القوة، وكذلك قوة الحس، وإذا كانت عندها قوة الحس فعندها كذلك القوة النزوعية، لأن النزوع يشمل الشوق، والغضب، والإرادة (...) وحيث يوجد الإحساس يوجد كذلك اللذة والألم، وما يسبب اللذة والألم. وإذا وجدت هذه الأحوال في كائن وجد عنده الشوق، إذ أن الشوق هو طلب المُلذ»[٢]. فالإنسان هو الكائن الوحيد الحاصل على كل قوى النفس، ويمتاز عن كل الكائنات الأخرى بأنه حاصل على قوة التفكير والعقل، أي النفس العاقلة.

وفقاً للنظام التدريجي لامتلاك قوى النفس، فإن الكائن الذي وُهِب الاستدلال حائز على «جميع القوى الأخرى»[٣]. وبالمقابل فإنه ليس كل من يمتلك قوة من قوى النفس حائز على الاستدلال.

قسم أرسطو النفس إلى قسمين قسم غير عاقل وقسم عاقل:

يشتمل القسم غير العاقل على القوة الغاذية والمنمية التي يشترك فيها الحيوان والنبات، «في الجزء غير العاقل للنفس (...) يظهر أنها عامة لجميع الكائنات الحية وهي الخاصة النباتية، أو بعبارة أخرى هي العلة الفاعلة. فيما أن الكائن يمكن أن يتغذى وينمو»[٤]. لذلك كانت الفضيلة الخاصة في هذه النفس ليست فضيلة إنسانية بحتة، بل هي قوة عامة ومشتركة وليست خاصة بالإنسان، لذلك يقول أرسطو: «لا

---

[١] أرسطو، كتاب النفس، ص٤٨.
[٢] المصدر السابق، ص ٥٠.
[٣] المصدر السابق، ص٥٢.
[٤] أرسطو، علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، ج١، ص٢٢١.

أريد أن أذهب إلى أبعد من ذلك بفحص الجزء الأول للنفس، وأترك إلى ناحية خاصة التغذية مادام أنها لا يمكن أن تدخل في أمر الفضيلة الإنسانية»[١]. وفي الوقت الذي يقرر فيه إسقاط البحث في "القوة الغاذية" من علم الأخلاق، لأنها لا تدخل في إطار الفضيلة الإنسانية البحتة[٢]، فإنه يوجه الدراسة إلى القسم العاقل من النفس والمرتبط بعلاقة مع العقل بمعنى ما.

إن القسم العاقل في النفس، ليس عاقلاً كله، بل يتضمن جزءاً ليس عاقلاً، أي أن «في النفس طبع آخر غير عاقل أيضاً على السواء، غير أنه مع ذلك يمكنه أن يشارك العقل بقدر محدود»[٣]، فهذا الطبع غير العاقل يتعلق بقوة الشهوة والنزوع، تلك القوة التي تعارض العقل وتسير ضده وقد تحرفه عن ممارسة الفضيلة، و يعترف أرسطو بوجود هذه القوة ومدى تأثيرها على العقل إن لم يحسن توجيهها «ولكن هذا لا يمنع من الاعتقاد بان في النفس شيئا هو ضد العقل يعارضه ويسير ضد اتجاهه»[٤]. أما إذا أحسن الإنسان في توجيه هذه القوة وحسن قيادتها، وسلك سلوكاً فاضلاً، فإن الشهوة والنزوع تنقادان وتسمعان صوت العقل فـ «الإنسان الذي يعرف أن يكون قنوعاً يطيع العقل»[٥].

وهكذا يبدو الجزء غير العاقل في النفس مزدوجاً ومنقسماً بثنائية متعارضة، ويمكن أن نلحظ بين هاتين القوتين غير العاقلتين اختلافاً كبيراً. فالقوة الغاذية والنامية لا ترتبط بالإرادة، وهي بالتالي لا تخضع لسلطان العقل. ولأنها غير إرادية فهي لا تتعلق بالفضيلة الإنسانية. أما القوة الشهوانية والنزوعية فكثيراً ما تصطدم بالقوة العاقلة وتصرفها عن وجهتها، ومن ثم يمكن أن تكون إرادية «فالجزء الشهوّي وعلى أعم من ذلك الجزء الغريزي يشاركه [العقل] في قدر معين، بمعنى أنه يمكن أن

---

[١] أرسطو، علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، ج١، ص٢٢٢.
[٢] لأنه درس وحلل النفس الغاذية في كتاب "النفس".
[٣] المصدر السابق.
[٤] المصدر السابق، ص٢٢٣.
[٥] المصدر السابق.

يستمع إلى العقل ويطيعه»[٦]. ومن ناحية أخرى فالجزء العاقل للنفس يبدو أيضا مضاعفا ومركبا يُميز فيه بين الجزء ذي العقل على الخصوص وبذاته، وبين الجزء الذي قد يستمع للعقل ويطيعه، لكنه ليس حائزا على العقل بالمعنى الخاص، بل له صلة به. وهذا ما شدد عليه أرسطو في كتابه "دعوة للفلسفة": «في النفس يوجد العقل – من ناحية، وهو الذي يسيطر ويسود بحكم طبيعته ويقرر شئوننا، كما يوجد من ناحية أخرى ذلك الذي يخضع (ويطيع) ويقبل السيطرة عليه، ويكون كل شيء في حالة طيبة عندما يحقق كل جزء من أجزاء النفس الفضيلة (...) ويسود النظام الكامل قبل كل شيء عندما (يتمكن) أفضل جزئي النفس وأكثرهما وأجدرهما بالشرف»[١].

(ب) أنواع الفضائل:

ارتبطت نظرية أرسطو في تقسيم الفضائل بتقسيمه لأفعال النفس الإنسانية. فالفعل إما أن يكون عاقلاً، فتكون فضائل هذا النوع من الفعل فضائلاً نظرية عقلية، وإما أن يكون الفعل لا معقولاً وصادراً عن الشهوات والرغبات، فيخضع للعقل، وهذه هي الفضائل الأخلاقية. وبذلك انتهى أرسطو إلى نوعين من الفضائل، وهما: الفضائل النظرية (أو العقلية) الخاصة بالقوة الناطقة، والفضائل العملية (أو الأخلاقية)[٢]، الخاصة بالقوة النزوعية والشهوانية[٣].

١. الفضائل العقلية:

وهي حسب أرسطو فضائل العلم والتعقل والاستدلال والفطنة، تكتسب بالتعليم والممارسة، لذلك يستلزم بلوغها خبرة وزمناً طويلاً، «ومن هنا يجيء أن بها حاجة إلى التجربة والزمان»[٤]. وفي هذا النوع من الفضائل يعارض أرسطو كلاً من

---

[٦] المصدر السابق.

[١] أرسطو، دعوة للفلسفة، ص٥٢.

[٢] يسميها أرسطو أحيانا بالفضائل "قلبية" إذ يقول الكتاب السادس من الأخلاق النيقوماخية: «لقد سبق بنا أن قسمنا فضائل النفس وقلنا أن بعضها هي فضائل القلب والأخرى فضائل العقل»، ج٢، ص ١١٤.

[٣] أرسطو، علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، ص٢٢٤. راجع أيضا ج٢. حيث يكرر أرسطو التقسيم قائلا: «إن النفس جزأين أحدهما موصوف بالعقل والآخر غير عاقل»، ج٢، ص١١٥.

[٤] المصدر السابق، ج١، ص٢٢٥.

سقراط وأفلاطون اللذين اعتبرا الفضيلة هي المعرفة، ففي هذا النوع من الفضائل تُطلب الحقيقة لذاتها عند أرسطو.

في الكتاب السادس من الأخلاق النيقوماخية يميّز أرسطو بين نوعين من الأخلاق العقلية وهي: فضائل صغرى، وفضائل كبرى.

تقسم الفضائل العقلية الصغرى والمتعلقة بالجزء العاقل من النفس الإنسانية إلى قسمين، الأول يتعلق بالتروي وحسن التفكير والفهم، ويسميه أرسطو بـ"الجزء العلمي"[١] في توجيه العقل لبناء العلم والبحث واستنتاج المبدأ بالحدس المباشر. أما القسم الثاني فهو بلغة أرسطو «الجزء المفكر والحاسب»[٢]، وهو الجزء الذي يبحث عما يجب أن يعتقده الإنسان ومن ثم يفعله.

تتعلق هذه الفضائل العقلية، بنوعيها، بالخيرات الجزئية المختلفة، وهي متوقفة على وجود ظروف معينة ملائمة للسلوك. ومن هنا فهي تهدف إلى تحقيق خيرات مادية واقعية، لذلك لاتصل إلى مرتبة العلم بالكليات، ولا إلى الموجودات الضرورية الوجود. بل ثمة فضيلة أخرى تسمو على جميع الفضائل العقلية هي "الحكمة الفلسفية"، وهي فضيلة التأمل النظري أو كما يسميها أرسطو «العقل التأملي المحض الذي ليس عمليا ولا محدثا»[٣]. إنها الفضيلة العقلية الكبرى التي موضوعها الموجودات في ذاتها، وتنظر أيضا إلى ما هو ضروري وأبدي، ففضيلة التأمل هي الفضيلة العظمى المتجهة إلى الموجود الأول الذي يعد إدراكه قوام السعادة بالذات وفاعلية العقل الخالص. فالخيرات الجزئية التي يطلبها الإنسان، تابعة لخير أعلى وعام يشمل جميع الخيرات ويفوقها.

٢. الفضائل الأخلاقية:

---

[١] أرسطو، علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، ج٢، ص٢٢٥.

[٢] المصدر السابق.

[٣] المصدر السابق، ص ١١٧. وسوف نعمد إلى معالجة هذا الضرب من الفضائل العقلية في الفقرة الثانية من الفصل الثالث، لأنها ترتبط ارتباطا وثيقا بمفهوم السعادة القصوى القائمة على فعل التأمل عند أرسطو.

يـرى أرسـطو الفضـائل الأخلاقيـة ليسـت فطريـة، بـل تنمـو فـي الممارسـة والتـدريب وترجـع إلـى التقاليـد والمـوروث والعـرف، إذ إن كـل فـرد يمتلـك بطبعـه استعدادات أولية، يمكن إيقاظها وتنميتها وتوجيهها، أو إهمالها، وذلك حسب ممارسة الأفعال "الخيرة" أو "الشريرة". إذاً لا توجد أي فضيلة أخلاقية حاصلة فينا بالطبع. إلا أن الاستعدادات الفطرية الطبيعية في الإنسان، تختلف عن الموجودات الطبيعية التي لا تتغير. فالحجر الذي خاصته الطبيعية أن يسقط نحو الأسفل، بفعل الثقل، لا يمكن أن يعتاد الصعود إلى الأعلى حتى لو قُذف مئات المرات نحو الأعلى، والنار التي بطبيعتها تتجه نحو الأعلى لا يمكن أن تتجه نحو الأسفل، «فالفضائل ليست فينا بفعل الطبع وحده، وليست فينا كذلك ضد إرادة الطبع، ولكن الطبع قد جعلنا قابلين لها، وإن العادة لتنميها وتتمها فينا»[1]. يكشف لنا هذا النص أننا مهيئون بالطبع لاكتساب الفضيلة وهذا التهيؤ الذي هو وجود بالقوة إنما يستكمل ويصير بالفعل بحكم العادة والممارسة والتدريب. وهكذا فالاستعداد لقبول هذه الفضائل مركوز في النفس كامن فيها بالطبع. لذلك فإن الإنسان، خلافاً للموجودات الطبيعية، يستطيع أن يغير عاداته إلى ما يشاء، لأنه غير خاضع للقوانين الثابتة فهو يغير عاداته، من سيئة إلى حسنة وبالعكس. وكلما أكثر في ممارسة سلوك ما، أجاد إتقانه واعتاد عليه. وهكذا فإن موضوع الحكمة العملية، الأمور الممكنة والجزئية. وتكمن غاية التربية ومهمة واضعي الشرائع في غرس هذه الفضائل في النفوس وتنشئة الناس عليها.

ولأجل تنمية الفضائل الأخلاقية عبر العادة والممارسة، فقد صبّ أرسطو اهتمامه على عملية التربية وتوجيه سلوك الإنسان منذ الطفولة إلى عادات خيرة طيبة يستمر عليها طوال حياته، فهذه الفضائل الأخلاقية «لا نكسبها إلا بعد أن نكون

---

[1] أرسطو، علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، ج١، ص٢٢٦. في الحقيقة يبدو لنا ليس ثمة تمايز واضح عند أرسطو بين الفضائل الأخلاقية والفضائل العقلية لأن كلا النوعين من الفضائل ليست هبة لنا بالطبع، فلتكوينهما لابد من التجربة والزمان والممارسة.

قد مارسناها قبلا»[٢]، ولا تتأتى لنا إلا بممارسة الأفعال عينها وتكرارها في سلوكنا. ففي هذه الممارسة نتعلم كيف نصير فضلاءً وأخياراً.

بيد أن العلاقة بين نوعي الفضائل، ليست علاقة فصل وتخارج، بل علاقة ترابط وتبعية تتمثل في أن الفضيلة الأخلاقية تابعة للفضيلة العقلية. ولما كانت الفضائل الأخلاقية تابعة للحكمة العملية، فإن الحكمة العملية تابعة بدورها للحكمة النظرية. لأن الحكمة العملية حينما تتوجه نحو الفعل الأخلاقي يكون موضوعها الأشياء الممكنة، أما الحكمة النظرية فيكون موضوعها الموجودات كما هي في ذاتها وعلى حقيقتها الثابتة.

(جـ) ماهية الفضيلة:

بعد أن ميزنا بين أنواع الفضائل وصلتها نتساءل كيف تتحقق الفضيلة في أفعالنا؟ ولمَ لم تكن الفضيلة قوة طبيعية فينا، بل عادة خلقية مكتسبة تمارس في الفعل الفاضل؟ وهل الفعل الفاضل الصادر عن الإنسان غير الفاضل يعد فعلا فاضلا؟ أو بتعبير آخر، كيف يتسنى للإنسان غير الفاضل أن يمارس الأفعال الفاضلة، وهو ليس بفاضل أصلا؟

يحاول أرسطو الإجابة عن هذا التساؤل من خلال التمييز بين نظريته في "الاتفاق" ونظريته في "الفعل الطبيعي"، فيرى أنه قد يحدث أن يمارس غير الفاضل فعلا أخلاقيا فاضلاً دون أن يكون فاضلاً، فتوافق أفعالُ غير الفاضل أفعالَ الفاضل، ولا يكون هذا التوافق إلا من باب الاتفاق أو المصادفة وليس من باب الفعل الطبيعي العادي. وحسب ألبير ريفو، الباحث في الفلسفة اليونانية، فإنه «لا يكفي (عند أرسطو) أن يعمل الإنسان عملا فاضلا مرة واحدة ليستحق بذلك أن يسمى إنسانا فاضلا بل على العكس لابد من أهلية عامة تتجلى في سلسلة من أعمال متوافقة»[١]. لأن الاستمرار في ممارسة الفعل الفاضل والثبات عليه يشبه حسب أرسطو الثبات

---

(٢) المصدر السابق، ص٢٢٧.

(١) البيرريفو، الفلسفة اليونانية أصولها وتطوراتها، ترجمة عبد الحليم محمود، القاهرة، ٢٠٠٤، ص١٦٦.

في قوانين الطبيعة، وهذا ما عبر عنه بقوله: «أن الأشياء التي تتبع قوانين الطبيعة هي دائما بالطبع أجمل ما يمكن أن تكون»[٢]. أي أن أرسطو يشترط، لكي تكون الأفعال فاضلة بالفعل ويكون فاعلها فاضلا بالفعل، أن تتحقق ثلاث شروط في تحديد ماهية الفعل الفاضل، وهي: العلم، ثم الاختيار والإرادة، وأخيراً الثبات. ولما كانت هذه الشروط لا تتحقق إلا من خلال العادة، فإننا سوف نعتبر العادة شرطا رابعا لأنها الأساس في تكوين الفعل الفاضل حقيقةً، الذي نعده ضرورياً ولازماً في تحقق الشروط الأخرى.

شروط تحقق الفعل الفاضل:

إن التكرار والتعود على ممارسة الفضيلة يشكلان البنية الأساسية لاكتساب الفضائل. وحسب يوسف كرم تبدو العادة في الأخلاق الأرسطية أساس تعلم الفضيلة، لأنها «طبيعة ثانية وميل يتطلب الإرضاء فمتى وجدت عادة الفضيلة بالتربية أجدى التعليم وسهل الأخذ به»[١].

- الشرط الأول لكي يكون السلوك الإنساني فاضلا هو أن يعتاد المرء على ممارسة الفضائل. فنحن لا نكتسب حسن الرؤية بكثرة ممارسة النظر، ولا بكثرة السمع نكتسب حاسة السمع، وما استخدامنا لهذه الحواس إلا لأننا نملكها. أما الفضائل فعلى خلاف ذلك، لأننا لا نمتلك الفضيلة إلا بعد ممارستها، وأمر الفضيلة شبيه بأمر الفنون. فالمرء يصبح مهندساً ببناء المنازل، وموسيقياً بممارسة الموسيقا، وكذلك يصبح عادلا بممارسة العدالة، وشجاعا بتحقق أعمال الشجاعة. ولا تتكون الفضيلة أو تنمو إلا بالاعتياد على ممارسة الفعل الفاضل. كذلك الرذيلة، تكرارها يجعل الإنسان رذيلاً، كما أن تكرار الفضيلة يجعله فاضلاً، «فإن الشارعين لا

---

(٢) أرسطو، علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، ج١، ص٢٠٥.

(١) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص ١٨٣-١٨٤. راجع أيضاً عادل العوا، المذاهب الأخلاقية ج ١، ص٩٣.

يُصيّرون الأهالي فضلاء إلا بتعودهم ذلك»[٢]، وإذا أحسن المعماري البناء فهو معماري طيب وفاضل، ورديء إذا أساء البناء، فالفنيون يكونون على الدوام من أول دفعة إما مجدين أو مقصرين. لذلك، فاتخاذ العادات الطيبة منذ الطفولة هو أكثر الأمور أهمية. وهذا هو شأن تكوّن الفضائل، «فإنه بسلوكنا في المعاملات المتنوعة التي تحدث بين الناس يظهر حالنا، بعضنا عدول والآخرون ظلمة. وبسلوكنا في الظروف الخطرة واكتسابنا فيها عادات الخوف أو الثبات يصير بعضنا شجعانا وبعضنا جبناء (...) وبالاختصار فإن الملكات لا تأتي إلا من التكرار الكثير للأفعال عينها (...) وعلى هذا فليس بشيء صغير الأهمية أن نتخذ منذ الطفولة وباكرا بقدر الممكن العادات الفلانية (...) ذلك نقطة كبيرة الأهمية جدا، أو بعبارة أحسن هي كل شيء»[١]. وهكذا فالعادة هي القاعدة الأساسية في تكون الفعل الفاضل، لذلك شدد أرسطو على عملية التربية المبكرة في توجيه سلوك الأطفال إلى عادات خيرة وطيبة، فممارسة العادات الحسنة ومنذ الطفولة تجعل الإنسان فاضلا طول حياته والعادات السيئة تجعله مرذولا. لكن العادة ليست فضيلة، بل شرط هام وضروري في اكتساب الفضائل. إن العادة تكوّن الفضيلة أصلا، فالإنسان لا يكون فاضلاً لمجرد أنه أتى عملاً فاضلاً بالاتفاق، بل يلزم «أن يكون الفاعل في اللحظة نفسها التي يفعل فيها على استعداد أخلاقي ما»[٢].

- تمثل القصدية الشرط الثاني في تحقق الفعل الفاضل، أي أن يكون الفاعل عالما ماذا يفعل، فالإنسان يختار ما يفعله طوعا ومن أجل ذاته. لكن كل فضيلة تستدعي تدخل العقل، لأن كل فضيلة تقوم على توجيه من الفضيلة الرئيسة التي ندعوها الحكمة أو المعرفة، فالعقل يتدخل لضبط أية فضيلة،

---

[٢] أرسطو، علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، ج ١، ص٢٢٧.
[١] أرسطو، علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، ج ١، ص٢٢٨.
[٢] المصدر السابق، ص٢٣٨.

إذن فالإرادة والقصدية تستهديان بنور العقل الذي يوجههما ويضفي الخير على الفعل الفاضل، ويجعل الفاعل ملماً بطبيعة الفعل الذي يأتيه ويكون عارفا به وعلى بينة من أمره، وهكذا يرى أرسطو أن «الشرط الأول أن يعلم [الفاعل] ماذا يفعل»[٣]. وفي مكان آخر يُعرّف أرسطو الفعل الإرادي في «أنه هو الفعل الذي أصله في ذات الفاعل، فهو يعرف جميع الشروط والأوضاع التي وقع بها فعله»[١].

- والشرط الثالث في تحقق الفعل الفاضل أن يكون الفعل باختيار وتدبر دون أن يتوقع من ورائه نفعا، أي أن يكون الفعل الأخلاقي لذاته، إن الاختيار الحر أمر مطلوب في الفعل الأخلاقي، إذ لا تكفي المعرفة به بل يجب أن يكون صادرا عن اختيار وقصد فـ"القصد يظهر أنه الأصل الأولي للفضيلة»[٢]، ويرتبط الاختيار في ممارسة الفضيلة بمعرفة الوسائل التي من خلالها نمارس الفعل الفاضل، في حين تتجه الإرادة إلى الغاية الممكنة، فشرط الفعل الفاضل أن يتم «بالاختيار التام وأن يرّد الأفعال التي ينتجها لذاتها»[٣]. وهنا يشير أرسطو إلى الواجب بطريقة مضمرة، فالفعل الأخلاقي يمارس لخيريته في ذاته أولاً، ولفائدة مرجوة منه ثانياً، فيربط بين الواجب الأخلاقي والسعادة، مع تغليب السعادة فيها، إذ تبق الأخلاق الأرسطية أخلاق سعادة[٤] لا أخلاق واجب.
- والشرط الأخير في تحقق الفعل الفاضل هو أن يفعل المرء وهو مصمم تصميماً قوياً، أي أن ينبثق الفعل من خُلق ثابت قويم، تتكرر ممارسته بثبات. فالفاضل «عند الفعل يفعل بتصميم ثابت لا يتزعزع»[٥]، لأنه قد

---

(٣) المصدر السابق.
(١) أرسطو، علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، ج ١، ص٢٧٣.
(٢) المصدر السابق، ص٢٧٥.
(٣) المصدر السابق.
(٤) وهذا ما سوف نبحثه في الفصل الثالث، تحت عنوان السعادة وغائية الخير الأقصى.
(٥) المصدر السابق.

عرف بالعادة والممارسة طبيعة الفعل الفاضل الذي مارسه باختيار وروية.

تلك هي الشروط الضرورية في تحقق الفعل الفاضل. فلا تكفي المعرفة النظرية وحدها في الفضيلة. وإذا كان العلم هو الشرط الأساسي في الفنون، فإنه يصبح ذا دور ثانوي أو عديم القيمة في الفعل الأخلاقي من المنظور الأرسطي، في حين أن الشرطين الآخرين «لهما أهمية قصوى»[1]. ويبقى القول أن التقليل من أهمية العلم في الفعل الفاضل عند أرسطو يرمي إلى معارضة أفلاطون الذي اعتبر أن الفضيلة هي العلم.

إن الممارسات النادرة للأفعال الفاضلة، ولمدة قصيرة، لا تجعل من الإنسان فاضلا، بل يجب عليه أن يمارس الأفعال الفاضلة عن عمد وباختيار وقصد طوال العمر وليس لفترة قصيرة. وهكذا يعد الفعل هو الحجر الأساس في الأخلاق النيقوماخية، فالمرء لا يعد فاضلا إلا بالتكرار المستمر للأفعال الفاضلة.

وإذا كان أفلاطون قد سلم في محاورة "مينون" و "بروتاغوراس" و"الجمهورية" بأن الفضيلة لا تُعلم، بل هي العلم ذاته. فإن أرسطو على العكس قد ألح على تعلم الفضيلة وممارستها. فالنقطة الأساسية في الأخلاق النيقوماخية هي الفعل الفاضل، لأنه لا يكون المرء فاضلا إلا إذا اعتاد على إتيان الأفعال الفاضلة، من هنا انصب اهتمام أرسطو على تفسير الفضيلة، والكشف عن آلية تعلمها وشروط تحققها.وهذا ما يحيلنا إلى التساؤل عن طبيعة الفضيلة وخصائصها وكيفية تعيينها؟

(د) معيار الفضيلة:

إذا كانت الفضيلة هي فضيلة تتعلق بالنفس الإنسانية، وللنفس الإنسانية ثلاثة أحوال فما هي طبيعة الفضيلة؟ هل هي انفعال (الشهوة والنزوع والرغبات)، أم هي قوة طبيعية في النفس، أم عادة خُلقية مكتسبة بالعادة؟

---

[1] أرسطو، علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، ج ١، ص٢٧٥.

ينكر أرسطو أن تكون الفضيلة "انفعالا"، فنحن لا نصنف الإنسان بأنه طيب وفاضل أو خبيث لأنه ينفعل، «إن الإنسان ليس ممدوحاً ولا مذموماً بسبب الانفعالات»[٢]. فالذي يخاف أو يغضب لا يُمدح ولا يُذم، فالممدوح والمذموم يُنظر إليهما باعتبار الفضائل أو الرذائل التي تصدر عنهما. ولهذا السبب لا يمكن أن تكون الانفعالات حسنة، ولا قبيحة، لأنها لا تتعلق باختيارنا وإرادتنا، في حين أن الفضيلة فعل إرادي مقصود فُكر فيه وتم اختياره.

إذا كانت الفضيلة ليست انفعالا، وحسب فيلسوفنا ليست "قوة طبيعية" فينا بالطبع، وهي ليست سوى استعداد "أولي" ينمو بالممارسة والتعود، فالفضيلة فعل مكتسب يمنحنا إمكان أن نكون أخيارا أو أرذالا. ومن هنا يستنتج أرسطو أن تكون الفضيلة «عادات أو ملكات»[١]، مادام أنها ليست "انفعالا" ولا "خاصة طبيعية".

وبعد أن عملنا على تحديد صورة الفضيلة، فكيف نحدد مضمون الفعل الفاضل وكيف تظهر الفضيلة كملكة خلقية؟ أو كيف تُطبّق الفضيلة في الفعل؟

إن المشاهدة الحسية تبين لنا أن علل بقاء الموجودات هي علل فسادها، من جهة تأثير تلك العلل، فهذا مبدأ عام يمكن انطباقه على الكائنات الحية فقط، وهو على الضد في الأشياء الجامدة، ففضيلة العين حسن الرؤية، والأمر نفسه بالنسبة لفضيلة الحصان في أنه سريع العدو ويحمل صاحبه ويحقق الفوز في المسابقات، إلا أن الاستخدام المسرف في ظروف غير صحيحة للعين، وعدم الاهتمام بتغذية الحصان أي الإفراط أو التفريط في علل وجود الموجود، يؤدي إلى فساد فضيلة كل منهما.

والإنسان يحفظ جسمه في صحة طيبة بالأكل الجيد المقدار، ولكنه به يهلك أيضا إذا أكل أكثر من حاجته، أو لم يأكل قدر كفايته. وكذلك الأمر في الأمور الأخلاقية. فالفضائل الأخلاقية تحفظ وتعزز بالممارسة المنظمة والخاضعة لقواعد العقل المستقيم، بينما تهمش الفضيلة وتستبعد في مجاوزة الحد إما بالزيادة وإما

(٢) المصدر السابق، ص٢٤١.
(١) أرسطو، علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، ج ١، ص٢٤٢.

بالنقصان، «فالفضيلة في الإنسان تكون هي تلك الكيفية الأخلاقية التي تصيره رجلا صالحاً، رجل خير، والفضل لها في أنه يعرف أن يؤدي العمل الخاص به»[٢].

ولكن كيف يتاح للإنسان معرفة هذه الكيفية الأخلاقية، وما هي الطبيعة الحقيقية للفضيلة؟ أجاب أرسطو عن هذا السؤال بمفهوم واحد هو "الوسط العدل".

الفضيلة إذن، من حيث ماهيتها هي ضرب من الوسط تقع بين رذيلتين هما الإفراط والتفريط في الشهوات، أو حالة متوسطة بين طرفين متقابلين، فيكون «الوسط هو هذا الذي لا يُعاب لا بالإفراط ولا بالتفريط»[١]. فالشجاعة وسط بين التهور والجبن، والكرم وسط بين التبذير والبخل، وعظم النفس وسط بين الوقاحة والضعة. ولكن المهم في ممارسة الفعل الأخلاقي هو معرفة كيفية تعيين الوسط العدل المتغير الذي يتواجد فيه الإنسان، إذ انه ليس من اليسر تعين هذا الوسط في جميع الأحوال. وهذا ما اهتم أرسطو بدراسته وتحليله.

يُعول أرسطو كثيرا على دور العقل والتقدير والاختيار في تعيين الوسط العادل واجتناب الإفراطات من كل نوع سواء كانت بالأكثر أو الأقل، ولا يطلب إلا الوسط القيم الفاضل على الطرفين، فالضابط الحق للفضيلة هو أنها وسط يعينه العقل، أي عادة مرتبطة بإرادتنا واختيارنا لهذا الوسط.

لقد شدد أرسطو على الإرادة والاختيار في تحقيق الفعل الفاضل لفهم طبيعة العلاقة بين الإرادة والسلوك، مخالفا بذلك أفلاطون الذي ربط الرذيلة بالجهل، هذا من جهة، ومن جهة أخرى يكون الإنسان هو خالق أفعاله في حالة السلوك الإرادي. وهكذا فالفضيلة «وسط بين رذيلتين إحداهما بالإفراط والأخرى بالتفريط»[٢].أما الرذيلة فهي إما تجاوز المقياس الذي يحدده العقل ويختاره، أو البقاء دون هذا

(٢) المصدر السابق، ص٢٢٤.
(١) أرسطو، علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، ج ١، ص٢٢٤.
(٢) المصدر السابق، ص٢٤٨.

المقياس. وبذلك تكون الفضيلة قيمة بالنسبة للكمال وللخير، «هي طرف وقمة»[٣]، أي معيار للفعل الأخلاقي.

وهذا ما استنتجه ماجد فخري في تعريفه للفضيلة والرذيلة بقوله: «أنها ملكة خلقية مرتبطة بالاختيار، وقائمة في وسط ما قابل للتحديد بناء على مبدأ عقلي، وعلى أساس هذا المبدأ يحدده صاحب الحكمة العملية. أما الرذيلة فهي نقيض ذلك: أي التنكب عن الوسط واختيار أحد طرفين، كلاهما شر»[١].

ولكن إذا كان أرسطو قد عوّل كثيرا على دور العقل والحرية والاختيار في تعيين الوسط السليم، فما هو المعيار هنا؟ وكيف يمكن أن نعرف الوسط العدل في أية مسألة؟ وهل العقل واحد عند الجميع؟ ومن ثم يتساوى البشر في تعيين كيف الفضيلة؟ أم هو متعدد، فتتعدد الفضائل بتعدد الأفراد، وتصبح ذات طبيعة نسبية، فيقع أرسطو من حيث لا يدري في الموقف السفسطائي الذي طالما انتقده داعيا إلى مفهوم القيمة الكلية.

لقد أدرك صاحب الأخلاق النيقوماخية في تحديده للنفس الناطقة أن البشر غير متساوين في استخدامهم للعقل، كما أنهم يختلفون في تكوين عاداتهم وممارساتهم الأخلاقية. وقد أجاب أرسطو على سؤالنا السابق مقررا أن الوسط لا «يكون واحدا بالنسبة لجميع الناس. ولا هو بعينه بالنسبة للجميع»[٢]. فالواقع أن الوسط يختلف تبعا لكل فرد وحسب الأمزجة والظروف والعادات وأصناف التربية وغيرها. ولقد ربط أرسطو تحقيق الاعتدال في اختيار الوسط وتحقق الفضيلة بجملة من الظروف، لذلك نجده يلحّ على ضرورة معرفة «ما ينبغي تبعا للظروف، وتبعا للأشياء، وتبعا للأشخاص، وتبعا للعلة، وأن يعرف أن يلزم المقدار الحق، هذا هو الكمال الذي لا يوجد إلا في الفضيلة»[٣]. فالأفعال والإحساسات في هذا الصدد على حد سواء، يلزم

---

(٣) المصدر السابق.
(١) ماجد فخري، أرسطو المعلم الأول، ص١١٤.
(٢) أرسطو، علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، ج ١،ص٢٤٤-٢٤٥.
(٣) المصدر السابق، ص٢٤٧.

أن يكون كل منها على نسبة معقولة تتغير تبعا للأشخاص والظروف، وتبعا لتنوع الروابط التي توحدها الحركة الطبيعية للأشياء. أشار أرسطو أيضاً إلى أنه ليس من السهل دائما أن نميز بين الوسط وبين التفريط والإفراط، فربما يعتقد كل إنسان لاشعوريا أنه الوسط وأن أي فرد آخر على العكس منه، وهكذا نجد أن الرجل الشجاع يسميه الجبناء متهوراً ويسميه المتهورون جبانا. وبرأي هنري توماس، فإن تفادي هذه النسبية والتردد بين الوسط والإفراط والتفريط، يكون بالاعتقاد أن «الحياة الفاضلة لا تقوم على فعل الصواب فحسب وإنما على العلم الصحيح أيضا»[١]. فالوسط الذهبي في تحديد الفضيلة «ليس هو وسطا حسابيا على مسافة واحدة بين الطرفين لكن الواقع انه وسط اعتباري يتغير بتغير الأفراد والظروف الذي تكتنفهم»[٢].

وما دام أن بعض مؤرخي الفلسفة ونقادها قد سايروا أرسطو في أن اختيار الوسط العدل الذي يتوقف على الظروف والأشياء والعلة والأشخاص، فإن هذه التبريرات باعتقادنا لا تجعل من الوسط العدل معيارا قيمياً واحداً. ويبدو لنا أن أرسطو لم ينجح في تقديم حلول مرضية لتحديد الفضيلة، ولم يستطع أن يتجاوز مفهوم النسبية السفسطائية في القضايا الأخلاقية. باعتقادنا أن الوسط العدل لم يكن كافيا وشاملا في تحديد الفضائل، الأمر الذي يدفعنا إلى القول أنه لم ينجح في وضع منهج واضح محدد في تعيين الوسط العدل، ولقد كان الفارابي أول من تنبه إلى هذا الأمر، فأدرك صعوبة تحديد الفضيلة بوصفها وسطاً بين رذيلتين، وأن الوقوف على الوسط عسير جداً[٣]، وهذا ما ذهب إليه رسل في رأيه «أن نظرية الوسط لا تنجح كل النجاح»[٤].

---

[١] الاقتباس عن: سعيد إسماعيل علي، التربية في الحضارة اليونانية، القاهرة، ١٩٩٥، ص ٢١١.
[٢] توفيق الطويل، فلسفة الأخلاق – نشأتها وتطورها، ط ٩، ص ٨٨-٨٩.
[٣] الفارابي، كتاب التنبيه إلى سبيل السعادة، تحقيق جعفر آل ياسين، دار المناهل: بيروت، ١٩٨٥، ص ١٥.
[٤] برتراند رسل ، حكمة الغرب، ج١، ص١٨٠.

لعل تايلور أول من تنبه إلى معيار "النسبية" في تعيين "الوسط العدل" قائلا: «وهذه الطبيعة النسبية "لما فيه الكفاية" بحسب الفرد وظروفه هي التي تجعل مستحيلا وضع قواعد دقيقة محددة للسلوك تُطبّق على كل الأفراد على حد سواء، وهذا ما يجعل الوصول إلى الفضيلة صعبا»(١). وعلى هذا وافقه بدوي في أن «فكرة الوسط هذه فكرة غامضة جداً في مذهب أرسطو، لأنها تثير كثيراً من المشاكل من ناحية، ولا يمكن تطبيقها بسهولة في كل الأحوال من ناحية أخرى»(٢).

إن ما يسميه توفيق الطويل بـ"الوسط الذهبي" يبدو لنا مختلفاً عما هو مناسب لأشخاص ذوي تكوين مختلف وفي ظروف مختلفة. فالوسط العدل متموج ومتذبذب، وسط زئبقي لا يثبت على حال واحدة، لأن أفعال الناس وانفعالاتهم لا تتحمل مثل هذه الدقة في تحديد الوسط الفاضل بسبب اختلاف الأفراد في الطباع والاستعدادات، وتباينهم في التربية وظروف حياتهم وأحوالهم المعيشية والعقلية. وعلى ضوء هذه الاختلافات يصبح التساؤل مشروعا عن إمكانية الركون إلى الوسط العدل كقيمة عليا أو معيار قيمي في تحديد الفضيلة عند أرسطو؟ فهل يتعدد الوسط العدل بتعدد الأشخاص ويختلف باختلاف انفعالاتهم، ومن ثم تتعدد الفضائل بتعدد الأشخاص وتباينهم ؟ أم أن الوسط العدل هو واحد ومطلق وثابت؟ ومن ثم ما أهمية الحد الوسط كقيمة عليا في الأخلاق الأرسطية؟ وهل استطاع أرسطو تجاوز الأخلاق السقراطية والأفلاطونية أم أنه بقي يدور في فلكها؟ وبالرغم من أهمية هذا السؤال وحيويته، فإن المقام لا يسمح لنا بالإجابة عنه هنا لأنه قد يخرج عن نطاق بحثنا.

إن ما ينبغي الإشارة إليه في الأخلاق الأرسطية هو عدم وجود أوساط لجميع الأفعال والانفعالات. إن فيلسوفنا لم يؤكد أن كل فضيلة واقعة على مسافة متساوية من رذيلتين متضادتين، فهو أول من نبه إلى الاستثناءات الكثيرة العدد التي ليس فيها حد وسط مقررا «يلزم أن يقال: أن كل فعل وكل انفعال بلا تمييز ليس قابلا لهذا

(١) الفرد تايلور، أرسطو، ترجمة عزت قرني، دار الطليعة للطباعة والنشر:بيروت، ١٩٩٢، ص١١٥.
(٢) عبد الرحمن بدوي، أرسطو، ص ٢٦٠.

الوسط»[٣]. كما أنه يوجد من الأفعال ما أن سمي باسم استنهض ذلك فكرة الشرور الرذيلة مثل: الزنا، والسرقة، والقتل. فهذه الأفعال وكل ما يجانسها مقطوع فيها الخبث بمجرد السمة القبيحة الموسومة فيها، لا يسبب إفراطها ولا تفريطها، بل لأنه ليس فيها حسن الفعل، وهي بالتالي ليست أكثر من شرور محضة وهذا ينسحب أيضا على أفعال أخرى قد يظن أن لها وسطاً وإفراطاً وتفريطاً مثل: الجبن، والظلم، والفجور، والإسراف، لأنه حينئذ يجب أن يكون ثمة وسط للإفراط وللتفريط، وإفراط للإفراط وتفريط للتفريط، وهكذا إلى مالا نهاية لأنه لو صح ذلك للزم أن يكون بين طرفي الشر وسط وهو "خير" وهذا يتناقض مع شروط تحقق الفعل الأخلاقي التي وضعها لتحديد الوسط، لقد أدرك أرسطو هذه المعضلة فأكد أن الشر شرٌ قطعا. فالأفعال الشريرة شريرة بذاتها، ويعمم أرسطو هذا على كل الأفعال الأخلاقية، مقرراً أنه «ليس ممكنا أن يوجد وسط للإفراط والتفريط، كما أنه لا يمكن أن يوجد إفراط ولا تفريط للوسط»[١]. وبهذا المعنى ليس للفضائل (التي هي أوساط) أطراف متقابلة، إذ لا يوجد إفراط ولا تفريط للشجاعة والاعتدال والعفة لأن الوسط هنا هو نهاية الفعل. فالشجاعة هي الوسط بين الجبن من جهة وبين التهور من جهة أخرى.

وبالرغم من تعين أرسطو للوسط السليم في تحديد الفضائل، فإنه لم يقدم تصنيفا نسقيا للفضائل، لذلك فإن قائمة الفضائل عنده لم تكن قائمة شاملة، بل اقتصر على دراسة بعض الفضائل وتحليلها التي يرى أنها ذات أهمية في الحياة، والتي ينطبق عليها معياره في الوسط العدل.

تناول أرسطو في الأخلاق النيقوماخية جملة من الفضائل الأخلاقية التي خصها بدراسة تحليلية مفصلة: فيميز بين أنواع العدالة الجزئية، والتوزيعية (توزيع الثروات على أفراد المجتمع)، والتعويضية (القائمة على مبدأ المساواة الحسابية)، والإصلاحية، والعدالة السياسية والقانونية، والعدالة الطبيعية.

---

[٣] أرسطو، علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، ج ١، ص ٢٤٨-٢٤٩.
[١] أرسطو، علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، ج ١، ص ٢٤٩.

كما تناول أرسطو أيضا مجموعة من الفضائل: مثل العفة والشرف وبعض الفضائل الأخرى المتعلقة بالثروة والفضائل الاجتماعية الأخرى، كما أفرد دراسة مهمة عن الصداقة لما لها من أهمية خاصة في الحياة الإنسانية، وكشف عن أنواعها الثلاثة: صداقة الفضيلة، وصداقة المنفعة، وصداقة اللذة.

بعد أن بينا أنواع الفضائل، وشروط تحققها وكشفنا عن ماهيتها في تحديد الوسط العدل، لابد من العودة إلى قضيتنا الأساسية حول علاقة الأخلاق بالميتافيزيقا عند أرسطو، والسؤال الذي يصادفنا في هذا السياق هو: كيف يمكننا أن نكشف عن علاقة الفضيلة الأرسطية بالميتافيزيقا؟

لقد ارتأى أرسطو أن الفضيلة موصلة للسعادة التي هي الخير، إلا أن فيلسوفنا قد اعتبر الخيرات الصغرى، أي الخيرات الجزئية الخارجية، خيرات واقعية تؤثر تأثيراً كبيراً في الوصول إلى سعادة ما، لذلك لا يمكن تجاهلها للوصول إلى الخيرات الكلية التي تقوم على التأمل النظري، وأن الخيرات الكلية لا تتحقق ولا يمكن الوصول إليها إلا بتحقيق الخيرات الخارجية. لذلك، وبالرغم من أنها جزئية في حد ذاتها، إلا أنها وسيلة للوصول إلى الخير الأقصى، فالخيرات الجزئية من ثروة وأصدقاء وصحة وجاه وشرف ليست هي السعادة كلها، بل هي شروط أساسية وذات قيمة يجب أن تكون في متناولنا حتى نصل إلى السعادة الحقة.

بالعودة إلى الحديث عن الجزء العاقل في النفس الإنسانية، حيث ميزنا الفضائل الصغرى (التي تتعلق بالتفكير والفهم، وهو ما يسميه أرسطو بـ "الجزء العملي") والفضائل الكبرى (التي تتعلق بالجزء المفكر والحاسب)، وجدنا أن هذه الفضائل العقلية بنوعيها تهدف إلى تحقيق خيرات مادية واقعية ممكنة للحياة، ولكنها ضرورية لقيام الفضيلة "العقلية" التي يسميها أرسطو "بالحكمة الفلسفية أو العقل

التأملي النظري"، وهذا ما عبر عنه بالقول: «إن التفكير الذي تحتاج إليه لمجرد الحياة ليس - في رأيي - هو نفس التفكير الذي تحتاج إليه للحياة الكاملة»(١).

إن معالجة أرسطو للحكمة العملية، يقوم على منهج تجريبي يعتمد الدقة في الملاحظة وصدق التحليل العملي. فالفضيلة تبدو لنا أنها تتناول الإنسان، إذ يركز على الخيرات الجزئية المرتبطة بظروف الإنسان. ولكن المتتبع لأرسطو في تحليله للفضائل العقلية يدرك كيف أنه يتخلى عن منهجه التجريبي، ويتوجه إلى الميتافيزيقا ويستمد منها المبادئ الأولية التي يترتب عليها رأيه في فضيلة التأمل النظري، وهي السعادة القصوى.

باعتقادنا أن الفضائل الأخلاقية أو الحكمة العملية تعد مدخلا أساسيا للولوج إلى الحياة الفاضلة الحقة، والمتمثلة بالسعادة، والتي لا تتأتى إلا بفعل التأمل النظري، الذي يعني الممارسة الطويلة الأمد للفضيلة، وتلك هي السعادة الحقة، لأنها متطابقة مع فضيلة التأمل العقلي عند أرسطو، والتي من خلالها ستتكشف لنا علاقة الميتافيزيقا بالأخلاق في فلسفة المعلم الأول، وهذا هو محور الفقرة الثانية في الفصل الثالث.

(١) أرسطو، دعوة للفلسفة، ص٦٦.

الفصل الثالث

مفهوم الخير بين الميتافيزيقيا والأخلاق

- **أولاً- مثال الخير وغائية التأمل الفلسفي عند أفلاطون**

(أ) مفهوم الخير الأسمى

(ب) الخير الأسمى وعلاقته بالغائية

(جـ) السعادة والخير الأسمى

- **ثانياً- الموجود الأول وغائية الخير الأقصى عند أرسطو**

(أ) نقد أرسطو لمفهوم الخير الأسمى عند أفلاطون

(ب) أنواع الخيرات (أو مراتب الحياة الأخلاقية)

(جـ) اللذة والسعادة

(د) السعادة والخير الأقصى

مفهوم الخير بين الميتافيزيقيا والأخلاق

أولاً- مثال الخير وغائية التأمل الفلسفي عند أفلاطون:

(أ) مفهوم الخير الأسمى:

بعد أن عرضنا لنظرية الفضيلة عند أفلاطون، وحاولنا تحديد جوهرها وميزنا بين أنواع الفضائل، وطبيعة العلاقة بينها، سنعمد الآن إلى تحديد مفهوم الخير بوصفه "فضيلة الفضائل" أو "السعادة القصوى"، محاولين الكشف عن طبيعة العلاقة بين الخير الميتافيزيقي، والخير الأخلاقي وعلاقة الخير بالغائية، وأي منهما أسّس للآخر في النسق الفلسفي الأفلاطوني.

يحتل مفهوم "الخير" مكاناً بارزاً في فلسفة أفلاطون، إلى درجة يمكن عده معها، أساس فلسفة أفلاطون برمتها. فإذا كانت فلسفته تنصب على عالم الوجود في أساسها، فإن الغاية النهائية للتأمل الفلسفي تكمن في إدراك الخير الذي يبدو أساس الوجود و المعرفة والأخلاق والحب....

فالمعرفة، مهما تكن رياضية أو أخلاقية، لا قيمة لها ما لم يكن هدفها تحقيق الخير، لأنه المعيار الدقيق الذي به نقيس الوجود[١] عند أفلاطون. فالإنسان يطلب الخير ويسعى نحوه، لذلك يعتبر أفلاطون أن الخير هو الغاية النهائية للفيلسوف.

يميز أفلاطون بين نوعين من الخير، الخير الجزئي المتعلق بالفضائل الجزئية التي تُشبع باعتدال، والخير الكلي بوصفه غاية التأمل الفلسفي والذي سنعمد إلى تحليله وتقصي مضامينه وأبعاده.

---

[١] راجع أميرة حلمي مطر، الفلسفة عند اليونان، دار مطابع الشعب، ١٩٦٥، ص ١٢٢.

ينطلق أفلاطون في تأكيده على وجود "الخير" من اعتماده على مبدأ الضد، فيقرر أن ما يضاد الخير هو الشر، مؤكداً في محاورة "ثياثيتوس": «من المستحيل أن ينتفي الشر، إذ سوف يبقى دائماً مقابلاً للخير، ومن المستحيل أن يحل في عالم الآلهة، بل إنه يغزو هذا العالم الأرضي والطبيعة الغائية. وهذا يتضح أنه ينبغي علينا أن نسرع بالهروب من هنا إلى العالم العلوي، ففي هذا الهروب تشبه بالآلهة بقدر المستطاع وأن هذه المشابهة تتم بأن نصبح عادلين وأنقياء القلوب»[١].

أما في محاورة "الجمهورية" فنرى أن الله هو الخير، أما الشر فله علة أخرى، «وعلى ذلك فالإله ما دام خيراً، فهو ليس علة كل شيء كما يشيع بين الناس، وإنما هو علة أشياء قليلة فحسب، على حين أنه ليس علة معظم ما يحدث للناس، إذ أن الخير في حياة البشر قليل والشر فيها كثير. فالخير ليس له من مصدر سوى الإله، أما الشر فلنبحث له عن مصدر غيره»[٢].

لقد خص أفلاطون "الخير" بجملة من الأوصاف والتحديدات في محاورة "الجمهورية" تحملنا على الاعتقاد باعتباره مبدأ ميتافيزيقيا كليا. بيّن أفلاطون عبر منهجه الجدلي الدور الذي يلعبه الخير في العالمين العلوي والسفلي، (المعقول والمنظور).

فيما يتعلق بالعالم المعقول، يبدو الخير كمبدأ تستمد منه باقي المُثل حقيقة وجودها، و«الأشياء المعقولة لا تستمد من الخير قابليتها لأن تُعرف فحسب، بل هي تدين له، على الأصح، بوجودها وماهيتها»[٣]، أي أن المُثل توجد وتعرف عبر مثال الخير. فإذا كانت المُثل الأفلاطونية تستمد وجودها من مثال الخير، فهل الخير يتطابق مع الوجود عند أفلاطون؟ في الحقيقة، إن الخير الأفلاطوني يعلو عن الوجود والمعرفة، «وإن لم يكن الخير ذاته وجوداً، وإنما هو شيء يفوق الوجود قوة

---

[١] أفلاطون، ثياتيوس، ص ٧٤.
[٢] أفلاطون، الجمهورية، ص ٢٤٣.
[٣] المصدر السابق، ص ٤١٣- ٤١٤.

وجلالاً»[٤]. فالخير في العالم المعقول، كالشمس في العالم المنظور، فإذا كانت الشمس هي مصدر رؤية الأشياء في العالم الحسي، فإن الخير هو مصدر وعلة وجود الموجودات في العالم الأرضي.

إن إدراك الخير ليس أمراً سهلاً، بل إدراكه أمر في غاية الصعوبة، يحتاج إلى منهج تأملي خاص، ورياضة عقلية خاصة. فالخير عند أفلاطون يعلو على الوجود، ولا يُدرك إلاّ بعد تدريب طويل للعقل على التفكير المجرد، وعلى ممارسة ملكات استدلالية. لذلك، من هنا ندرك تأكيد أفلاطون على صعوبة الانتقال والتحول من عالم الجزئيات والكثرة، إلى عالم الكليات والوحدة، «فآخر ما يُدرك في العالم المعقول بعد عناء شديد هو مثال الخير، ولكن المرء ما أن يُدركه، حتى يستنتج حتماً أنه علة كل ما هو خير وجميل في الأشياء جميعاً، وأنه في العالم المنظور هو خالق النور وموزعه، وفي العالم المعقول هو مصدر الحقيقة والعقل»[١].

إن الخير الأفلاطوني يصبح موضوعاً للمعرفة والعلم «فإن ما يضفي على موضوعات المعرفة، وما يضفي ملكة المعرفة على العارف، هو مثال الخير»[٢]، فليس وجود الخير، يفوق وجود المُثل وحسب، بل هو الكائن الأسمى في الفلسفة الأفلاطونية، وبوجوده يتحقق وجود جميع الأشياء. فالخير كعلة أولى، قابل للإدراك والمعرفة من قبل الفلاسفة فقط، «الفلاسفة هم أولئك الذين يمكنهم أن يدركوا ما هو أزلي ثابت»[٣]، إن مثال الخير الذي لا يُدرك إلا بصعوبة، هو مبدأ العلم والحق، وهو أسمى موضوع بالنسبة لنظر الفيلسوف، وإن الغاية من الجدل تعقله.ويتابع أفلاطون توصيفه للخير فيرى أنه «يفوق الوجود»[٤]، وأن «مثال الخير هو أرفع

(٤) المصدر السابق ص ٤١٤.
(١) أفلاطون، الجمهورية، ص ٤٢٢.
(٢) المصدر السابق، ص٤١٣.
(٣) المصدر السابق، ص ٣٧٩.
(٤) المصدر السابق، ص٤١٤.

موضـوع للمعرفـة»[٥]. ويوغـل أفلاطـون فـي التجريـد والتشـبيه، فيـرى أن الخيـر «يتجاوز الحقيقة والمعرفة ويسمو عليها»[١]، ومن ثم «أبهر ما في الوجود، هو الذي أسميناه بـالخير»[٢]. فـإن كـان لكـل مـن الوجـود والمعرفـة مُثُـل خاصـة فـإن أفلاطـون يصرّ على تمييز مثال الخير «والتفرقـة بينـه وبـين كـل الصـور الأخـرى»[٣]. إن هذه التحديات والتوصيفات التـي قدمها أفلاطـون لتمييـز "مثـال الخيـر" عن بقيـة المثـل، تجعل منه ليس مفهومـاً مـا هويـاً، بـل "موجـوداً أسـمى" فوق كل الموجـودات، الأمـر الـذي يـدفعنا إلـى التسـاؤل التـالي: هـل يتطـابق مفهـوم "الخيـر الأسـمى" مـع مفهـوم الألوهية عند أفلاطون؟

لقد اختلفت حقيقيـة الـرؤى فـي فهـم هـذا التطـابق، وإن كانـت تـنم عـن موقـف موحد، ويرى شتروقة أن الأوصاف التي حملها أفلاطون علـى الخيـر ووصـفه «بأنـه موجود»[٤]، يجعل منه كائناً متعالياً ومفارقاً يتطابق مع مفهوم الإله المطلق.

أما هيدجر فيذهب إلـى أن الخيـر هـو «الاسم الـذي يطلقـه أفلاطـون علـى ذلـك المثال المتميز، الذي يظـل –باعتبـاره مثـال المثـل– هـو واهـب الصـلاحية لكـل شـيء. هذا المثال، الذي يمكنه وحده أن يسمى "الخير" يبقى "المثال الكامل أو الأعلى" (...) ويجوز أن يوصف الخير بأنه "أعلى المثل" من جهتين: فهو من جهة أعلى المُثل من حيث رتبته في التمكن، كما أن التطلع إليـه يُعد مـن جهـة أخـرى "أشـد أنـواع التطلـع" وعورة ومن ثم أحوجها للجهد والعناء»[٥]، ويتابع هيدجر تحليله للخير عند أفلاطـون فيرى: «إن المثال الأعلى هو مصـدر كـل "الموضـوعات" ومصـدر موضـوعيتها أي

---

[٥] المصدر السابق، ص ٤٠٧.

[١] أفلاطون، الجمهورية، ص٤١٣.

[٢] المصدر السابق، ص ٤٢٣. ويترجم هيدجر هذه العبارة «فإن أفلاطون يسمى "الأجاثون": أشد الموجودات ظهوراً». راجع: مارتن هيدجر، نداء الحقيقة، ترجمة عبد الغفار مكاوي، دار الثقافة للطباعة والنشر: القاهرة، ١٩٧٧، ص ٣٤٠.

[٣] أفلاطون، الجمهورية، ص ٤٤٦.

[٤] شتروقة، فلسفة العلو "الترانسندني"، ترجمة عبد الغفار مكاوي، مكتبة الشباب، ١٩٨٥، ص٨١.

[٥] مارتن هيدجر، نداء الحقيقة، ص ٣٤٠.

هو علتها»[٦]. إن الخير الأسمى، الذي يوصف بأنه "مثال المثل"، يظل «هو علة ظهور كل موجود وثبات كيانه. ولما كان هذا "المثال" هو علة كل (شيء) فإنه لهذا السبب هو "المثال" الذي يسمى "بالخير" هذه العلة التي تعتبر أسمى العلل وأولها يسميها أفلاطون كما يسميها أرسطو "الإلهية" (توثيون). ومنذ أن فسر الوجود على أنه مثال "ايديا" أصبح التفكير في وجود الموجود تفكيراً ميتافيزيقياً كما أصبحت الميتافيزيقا لاهوتية»[١].

إن تفسير هيدجر للخير عند أفلاطون يتطابق مع مفهوم "الموجود المفارق"، أو "الموجود الأسمى"، الإله الذي يعد السبب الأول والعلة الأولى التي تمنح المُثل العليا، والموضوعات الحسية وجودها.

باعتقادنا أن مطابقة "الخير الأسمى" مع "الموجود" عند أفلاطون يؤسس لقيام الميتافيزيقية لأول مرة في تاريخ الفكر الفلسفي بشكل نسقي يحدد موضوعها بـ"الموجود الأسمى"، فيكون الخير هو الله، وهذا ما أكده ولتر ستيس قائلاً: «إن الله متطابق مع مثال الخير»[٢]عند أفلاطون. ولقد ذهب عبد الرحمن بدوي إلى التطابق بين الخير الأسمى والإله في فلسفة أفلاطون، فكتب: «إن الله هو الخير، ويصدر عنه الوجود لأنه خير، والخير يقتضي الفيض والجود»[٣]، وينكشف لنا هذا التأسيس من اعتبار الخير الأسمى مبدأ ميتافيزيقيا يتطابق مع مفهوم الموجود المطلق المتعالي، الذي يعده أفلاطون موضوع المعرفة مؤكداً: «أن موضوع المعرفة هو الموجود»[٤].

لقد بين أفلاطون بجلاء في محاورة "فيدون" أن العلة الحقيقية للأشياء هي "كمالها" الذي كان من أجله وجودها، أي "الخير الأسمى" الذي وصفه شارل فيرنر

---

[٦] المصدر السابق، ص ٣٤٢.

[١] مارتن هيدجر، نداء الحقيقة، ص ٣٥٤-٣٥٥.

[٢] ولترستيس، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص ١٧٤.

[٣] عبد الرحمن بدوي، أفلاطون، ص ١٦٧؛ راجع أيضا: أفلاطون، الطيماوس، ص ٢١١-٢١٢.

[٤] أفلاطون، الجمهورية، ص ٣٧٤.

«أسنى ما في الوجود»[٥]. وعليه، يحضرنا السؤال التالي: ما علاقة الخير الأسمى بالغائية عند أفلاطون؟ ومن ثم، ما علاقة الأخلاق بالميتافيزيقا؟

(ب) الخير الأسمى وعلاقته بالغائية:

إن المنهج الجدلي الصاعد، الذي مكنّ أفلاطون من اكتشاف الخير الأسمى بوصفه "كمالاً" يقودنا إلى البحث عن علاقته بالغائية في المذهب الأفلاطوني. وبناء على نظرية المُثل التي تعد أساساً للنسق الفلسفي الأفلاطوني يمكن التميز بين المُثل المتعددة للموجودات (مثال الجسمية، ومثل الأخلاق، ومثل الصفات، ومثل الموجودات الصناعية...)، و"مثال المثل" أي الخير الأسمى.

فكل مثال هو كمال نوعه، وهو أصل وأساس وجود الموجودات الحسية التي تندرج تحته، فأفراد البشر تُفسر بمثال "الإنسانية"، والأشياء الجميلة الجزئية تفسر بـ"الجمال بالذات"، والأشياء البيضاء تفسر بـ"البياض بالذات" أي المثال الواقعي. فالأشياء تُفسر بغايتها وما تصبو إليه. والعالم عند أفلاطون يبدو غاية في الجمال، ومن ثم لا يمكن أن يكون النظام البادي فيما بين الأشياء بالإجمال، وفيما بين أجزاء كل منها بالتفصيل، نتيجة علل اتفاقية، أي أن النظام والجمال لا يُفسر بالعلل الآلية أو الضرورية، بل تُفسر بعقل كامل توخى الخير ورتب كل شيء عن قصد وغاية[١] فالعالم «هو أبهى الصائرات، ومبدعه خير العلل»[٢].

إن الغائية في أدنى درجاتها عند أفلاطون، تظهر في تفسيره طبيعة المشاركة بين الموجودات الجزئية والمُثل الكلية. تقوم هذه المشاركة في أساسها على عليّة مثال الخير. فعن طريق مثال الخير تتحد صورة الأشياء بالمادة، وبفعل هذه الغائية، تتكون المحسوسات الكائنة الفاسدة، وهو ما يسميه أفلاطون بـ"العلية العاقلة" في مقابل "العلية العمياء أو الضرورة". ومن هنا يرى أفلاطون إن كل الموجودات في العالم

---

[٥] شارل فيرنر، الفلسفة اليونانية، ص ١٠٣.

[١] انظر: أفلاطون، الطيماوس، ص ٢٠٧-٢٠٨.

[٢] المصدر السابق، ص ٢٠٩.

الحسي تسير وفقاً لعلة الكمال والخير، فكل ما في الكون يسير إلى غاية نهائية تتوخى الكمال والنظام- هو الخير الأسمى.

لقد رتب أفلاطون الغائية وربطها بالخير الأسمى بطريقة هيراركية، فالموجودات الحسية الجميلة تتطلع إلى "الجميل بالذات"، والأفعال العادلة تسعى نحو "العدل بالذات"، ويستمر الطريق التصاعدي للغائية حتى تصل إلى الخير الأسمى. فكل المُثل في العالم المعقول تتطلع نحو الخير الأسمى بوصفه الغائية النهائية والتمامية، وبوصفه مبدأ أو علة كل ما يوجد. فحين يصبح مبدأ ميتافيزيقيا، يعني أن الكون بأسره يتجه غائياً وبالضرورة نحو الخير.

لقد رتب أفلاطون الموجودات ترتيباً تصاعدياً، يرتفع بها حتى يصل إلى المثال الأعلى الذي كشف عنه بنوع من التمثيل في محاورة "الجمهورية"، حيث ماثل أفلاطون بين الخير الأسمى والشمس، وكما أن الشمس تجعل الموجودات مرئية؛ وتهبها الكون والنمو والغذاء دون أن تكون هي شيئاً من ذلك، ولما كانت كل الموجودات تتطلع إلى الشمس لتصبح مرئية، فإن مثال الخير مصدر النور والوجود بالنسبة إلى كل المثل. وبما أن مثال الخير هو أعلى المُثل فإن ما تحته من مثل يستمد وجوده منه بوصفه الغاية الأسمى، والكمال الأول.

إن غائية التأمل الفلسفي عند أفلاطون هو إدراك "الخير الأسمى"، ويقوم التأمل الفلسفي عنده على نظريته في النفس. فالنفس يحركها الحب في شوق دائم إلى الخير. فتترقى شيئاً فشيئاً من المحسوسات إلى المعقولات، وتنتقل من علم إلى آخر، حتى يصل الفيلسوف إلى مشاهدة الجمال المطلق السرمدي، وهو الجمال بالذات، أو الجمال الأسمى حيث يستغرق الفيلسوف في تأمله ويغيب عن العالم المحسوس[(١)]، فينكشف له "الخير الأسمى"، وعليه فإن غائية التأمل الفلسفي هو إدراك الخير الكامل الأسمى. فكائن أفلاطون ينتهي في جدله الصاعد إلى التوحيد بين "الجمال بالذات"

---

(١) راجع: أفلاطون، المأدبة "فلسفة الحب"، ص ٧٠.

و"الخير بالذات"، شمس العالم المعقول، ومبدأ عالم المثل، «فالحب إجمالاً هو الرغبة في الامتلاك الدائم للخير»[٢]. فالفيلسوف الذي يطلب الجمال إنما يطلب الخير أيضاً، إذ يبدو الجمال والخير شيئاً واحداً. من هنا يمكننا الاعتقاد أن غائية التأمل الفلسفي تكتسب طابعاً تطهيرياً يتحول عن الحواس والحسيات، ويحذر من الجسد، ويصبو إلى تأمل الخير بوصفه مبدأ ميتافيزيقيا وقيمة أخلاقية عليا.

(جـ) السعادة والخير الأسمى:

إن اكتساب الفضائل الأخلاقية، وممارسة حياة كلها خير وعدل، غير ممكنة عند أفلاطون إلا إذا جعلنا من الخير الأسمى غايتنا الأخلاقية، إذ عن طريق الجدل نصعد من الفضائل الكثيرة المتنوعة إلى فضيلة واحدة بالذات، وإلى المثال الذي تشترك فيه جميع الفضائل، وعليه فالفضيلة تصبح وسيلة لإدراك السعادة المتمثلة بالخير. فالخير أسمى صورة للكمال تنشدها النفس وتتجه إليها، وبإدراك هذه الغاية تتحقق السعادة.

ويبدو أفلاطون أكثر الفلاسفة تشدداً في وصف الحياة السعيدة وتحديد مفهوم السعادة الحقة لدى الإنسان[١]، فيرفض رفضاً قطعياً أن تكون السعادة مرتبطة بالثروة أو الصحة أو الشهرة، أي يرفض كل ما هو جزئي ومتبدل ومرتبط بعالم المادة والحس. لذلك تتوجه الأخلاق الأفلاطونية، حسب فريدريك كوبلستون، نحو السعادة التي تتطابق مع مثال "الخير الأسمى"، وهذا ما عبر عنه بقوله إن: «الأخلاق عند أفلاطون هي أخلاق العادة»[٢]. فالسعادة لا تتحقق إلا بممارسة الفضيلة، بمعنى أن ممارسة الفضيلة والأخذ بالحياة الفاضلة هما الوسيلة لبلوغ السعادة والخير. فالفضيلة ليست متخارجة مع السعادة، وإنما هي متكاملة معها. فالإنسان الفاضل هو الفيلسوف الحكيم المدرك "الخير الأسمى" وهو السعيد حقاً. فالتمسك بالحكمة والفضيلة يهدف

---

(٢) المصدر السابق، ص ٦٤.

(١) Annas, Julia: Plato, p53.

(٢) فريدريك كوبلستون، تاريخ الفلسفة، ج ١، ص ٣٠١.

إلى بلوغ السعادة التي هي غاية الفيلسوف، وبذلك يكون "الخير الأسمى" مبدأ أخلاقيا وميتافيزيقيا.

بهذه الطريقة يحقق الفيلسوف الذي حظي بمعرفة المثل، الفضيلة العليا التي هي السعادة، وبذلك تكون الأخلاق عند أفلاطون أخلاقاً غائية، لأن غاية العقل الأخلاقي هي تحقيق السعادة، والسعادة تكمن في إدراك "الخير الأسمى" الذي لا يتم إلا عن طريق تدريب طويل للعقل والتفكير المجرد.

في ترقي النفس إلى الدرجات العليا من التأمل، يتطابق الخير الأسمى مع السعادة القصوى، «لأن السعادة هي امتلاك الخير»[١]، فكل ما تقوم به النفس البشرية من "توافق وانسجام" وتحقيق للعدالة، يؤدي بالنهاية إلى السعادة. ويذهب أفلاطون إلى أبعد من ذلك إذ يوحّد بين السعادة والخير والجمال، ويرى أن السعادة هي امتلاك الخير والجمال «وأعني بالسعادة أن يكون [الفيلسوف] متمتعاً بالخير والجمال»[٢].

لما كان أفلاطون قد رفض النسبي والجزئي على صعيد الوجود والمعرفة والأخلاق فإنه لجأ إلى الإقرار بمعايير ومقاييس مطلقة للوجود الحقيقي.

فعلى المستوى الميتافيزيقي يحتل مثال "الخير الأسمى" رأس الهرم الوجودي للمثل. أما على المستوى المعرفي، فكان العلم هو المعيار المطلق. وعلى المستوى الأخلاقي، فإن القيم الثابتة والعليا تمثلت في مثل: العدالة، والشجاعة، والتقوى... تلك التي تعد حقائق كلية مطلقة، ومعايير ثابتة للسلوك الإنساني. فـ «لكل التصورات الأخلاقية مُثُل خالدة مطلقة لا تتعدد ولا تتغير رغم تغيّر تطبيقاتها وأمثلتها المشاهدة في الواقع. فالعدالة مثال والجمال مثال»[٣]. ولما كانت هذه المُثل لا تقوم على الذاتية، بل هي موجودات موضوعية، نستنتج أن المثال الأعلى الذي تندرج تحته جميع المُثل الجزئية، هو "المثال الكلي" أو "الخير الأسمى"، وهو موضوع الميتافيزيقا، لأنه

(١) أفلاطون، المأدبة، ص ٦٢.
(٢) المصدر السابق ، ص ٥٩.
(٣) أميرة حلمي مطر، الفلسفة اليونانية، ص ١٦٣.

المبدأ الأول لكل الموجودات، ولما كان الخير هو غاية الأفعال الأخلاقية. فهو يُرد إلى الخير الميتافيزيقي، لأن الخير الأخلاقي هو القيمة العليا تتصف بالثبات والإطلاق، وبما أن أفلاطون كان حاملاً لواء القيم الأخلاقية المطلقة، والمطلق عنده هو الخير الأسمى، تلتقي القيمة الأخلاقية المطلقة، مع القيمة الميتافيزيقية العليا وهي الخير، «إن أفلاطون كان أول من أدرك أن فلسفة الأخلاق، في صورتها النهائية ينبغي أن تتجاوز ذاتها لكي تتخذ لنفسها أساساً من مثل أعلى نهائي تستمد منه الغايات الأخلاقية قيمتها»[١]، ومن هنا يمكن القول إن تبني أفلاطون لمفهوم "القيمة المطلقة" حمله على رد الخير، كقيمة أخلاقية عليا، إلى الإلوهية أو "المثال الأعلى" ميتافيزيقياً، وجعله المبدأ الأسمى للكون.

يبدو لنا بعد هذا التحليل لطبيعة العلاقة بين الميتافيزيقا والأخلاق، أن الأخلاق الأفلاطونية هي أخلاق ميتافيزيقية، لأن غايتها ليست عملية اجتماعية بل انتهت إلى فلسفة ميتافيزيقية غايتها الكشف عن الخير الأقصى أو السعادة. فكل الفضائل الأخلاقية ترد إلى قيمة أخلاقية عليا هي الخير، ليكون الخير هو القيمة السامية ميتافيزيقياً وأخلاقياً، وإلى هذا ذهب عادل العوّا الذي يرى أن «الأخلاق الأفلاطونية، بأسرها ترتكز إلى مفهوم الخير المطلق، وينجم عن قيمة هذا الخير واجب ممارسة الفضيلة»[٢].

ومن هنا نعتقد أن تأسيس أفلاطون لميتافيزيقا المثل، وفي أعلاها مثال "الخير الأسمى"، كان يهدف إلى رد الفضائل الأخلاقية، الجزئية والمتعددة، إلى قيمة أخلاقية واحدة عليا هي "الخير الأسمى"، فتصبح الأخلاق الأفلاطونية أخلاقاً ميتافيزيقية في أساسها، ويبدو الخير قيمة سامية ميتافيزيقياً وأخلاقياً، وهذا ما عبّر

[١] فؤاد زكريا في مقدمته لترجمة محاورة الجمهورية، ص ١٢٣.
[٢] عادل العوا، المذاهب الأخلاقية، ج ١، ص ٦٠.

عنه جان فال بقوله أن الخير «يُمثل قمة الوجود وقمة الكمال على السواء. فثمة تطابق بين القيمة والماهية والوجود، كما أن هناك تماثلاً في مراتبها»[٣].

ينتمي الخير عند أفلاطون إلى مجال الميتافيزيقا أكثر مما ينتمي إلى مجال الأخلاق، بمعنى أن القيمة الأخلاقية ترد إلى القيمة الوجودية، وأن «إبداء رأي نهائي في هذا الموضوع يتوقف على التفسير الذي يقول به المرء لنظرية المُثل في صورتها العامة، أعني: هل تفهم المُثل بمعناها الحرفي، من حيث هي موجودات لها عالمها الخاص، أم بالمعنى المجازي»[١]. وباعتقادنا أن اختيار أفلاطون مثال الخير بالذات ليحتل مركز الصدارة في بنائه الميتافيزيقي، ربما لما له من قيمة في الأخلاق، ولأنه يضفي النظام والمعقولية على كل شيء.

---

[٣] جان فال، طريق الفيلسوف، ترجمة أحمد حمدي محمود، المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية: القاهرة، ١٩٦٧، ص ٤١٩.

[١] فؤاد ذكريا، في مقدمته لترجمة محاورة الجمهورية، ص ١٢٤.

ثانياً- الموجود الأول وغائية الخير الأقصى عند أرسطو:

(أ) نقد أرسطو لمفهوم "الخير الأسمى" عند أفلاطون:

تعد مشكلة النقد الأرسطي للفلسفة الأفلاطونية إحدى المشكلات الفرعية التي نوقشت كثيراً في تأريخ الفلسفة اليونانية، وعليها اعتمد الفلاسفة اللاحقين في البرهنة على آرائهم حول قواعد النقد والحوار الفلسفي. ويعود السبب الرئيس في ذلك إلى الأهمية التي يحظى بها الفيلسوفان في الفكر الفلسفي، بالإضافة إلى أن الحوار النقدي الذي جرى بينهما كان سابقة في تاريخ الفلسفة القديمة رغم أنهما عاصرا نهاية هذه الحقبة الفلسفية التي لم تشهد من قبل حالة حوار نقدي مشابهة بين أي أستاذ وتلميذه. ومما يضيف للنقد الأرسطي المقصود هنا ميزة خاصة أنه جاء ليعبر عن علاقة مختلفة تماماً عن العلاقة التي ربطت بين أستاذه أفلاطون وأستاذ أستاذه سقراط، حيث بقي الأول مغالياً في الوفاء للثاني لدرجة أنه نسب إليه كل أفكاره الفلسفية وجعله المتحدث الأساسي في كل محاوراته.

ويبدو أن التأكيد على احترام أرسطو لأفلاطون أمر من نافلة القول، يشهد على ذلك الخطاب الأرسطي الذي صيغ دائما بلسان الجمع المتكلم، حيث يستخدم التلميذ صيغة "النحن" متجنباً الحديث بصيغة "الأنا"، معتبراً نفسه عارضاً لآراء مجموعة من تلاميذ أفلاطون وهو أحدهم[1]، دون أن يضع نفسه فرداً في أي موقف ندي أمام مؤسس الأكاديمية.

يبدأ أرسطو، قبل أن يحلل مفهوم الخير، بنقد التصور الأفلاطوني[2] لمفهوم "الخير الكلي" أو "الخير الأسمى" مؤثراً الحقيقة على الصداقة، قائلاً : «وما دام أن مذهب "المثل" قد وضعه أشخاص أعزاء علينا (...) وخصوصاً مادمت أدعي أني

---

[1] Losev. Alexei & Takho-Godi Aza: Aristotle, p.31.

[2] هذا هو المنهج المتبع عند أرسطو، عندما يبدأ بمعالجة أي قضية فلسفية يبدأ بعرض الآراء السابقة عليه بهذا الخصوص، ثم يبين تعارضها وتهافتها ثم رفضها وعرض رأيه في الفضيلة. وعلى سبيل المثال فالكتاب الثاني من السياسة خصصه أرسطو لامتحان النظريات السابقة على نظرياته، وهذا هو المبدأ في كتاب علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، وكتابه "في النفس" و "الميتافيزيقا" وغيرهما.

فيلسوف. وعلى هذا فبين الصداقة وبين الحق، اللذين هما كلاهما عزيز على أنفسنا، نرى فرضاً علينا أن نؤثر الحق»[1].

يرى فيلسوفنا أن نظرية "الخير في ذاته" نظرية خيالية ليس فيها شيء واقعي أو عملي، فهي فارغة، ولا فائدة منها، خلطت بين الخير الأقصى والسعادة. فبعضهم «يتكلمون عن السعادة بكلمات مجوفة، ويجعلون منها صورة أعلى من الذي يتصورها هو. ولقد ظُن أحياناً أن فوق كل هذه الخيرات الخاصة يوجد خير آخر في ذاته، وهو العلة الوحيدة في أن كل هذه الأشياء الثانوية هي أيضاً خيرات»[2]. إن إهمال الخيرات الجزئية وإعادتها إلى مثال واحد «يصير المثال عبثاً وغير مفيد البتة»[3]. ومن وجهة النظر الأرسطية فإن مثال "الخير في ذاته" يكون عبثاً وغير مفيد إذا رُدّ إلى ذاته وحدها وفُصل عن كل الخيرات الجزئية المادية. ومن هنا يستنتج أرسطو «أن الخير ليس شيئا من المشترك الذي يمكن درجه تحت مثال واحد لا غير»[4]. فالخيرات متعددة وكثيرة وتظهر بصور مختلفة، وتتعدد بتعدد الموجود وتعدد الغايات، والخير يقال بحسب أنحاء الموجود، «الخير في مقولة الجوهر إنما هو الله والعقل، وفي مقولة الكيف إنما هو الفضائل، وفي مقولة الكم هو المقياس، وفي مقولة الإضافة هو النافع، وفي مقولة المتى هو الفرصة، وفي مقولة الأين هو الوضع المنتظم وكذلك بالنسبة لبقية المقولات»[5]. وهكذا فالخير يُقال بمعنى واحد مشترك كما ارتأى أفلاطون، ولو كان الخير واحداً لكان له صورة واحدة وعلم واحد لجميع الخيرات ولكننا نعلم حسب أرسطو أن الخيرات تتعدد بتعدد العلوم فالخير في الطب، غيره في العلوم العسكرية، وغيره في الهندسة...إلخ. و حسب أرسطو أنه ثمة مقولة واحدة من الخير، ولكن ثمة خيرات كثيرة في علم واحد، فالخيرات تُقال بعدد

---

(1) أرسطو، علم الأخلاق إلى نيقوماخوس،ج١،ص١٨١. لقد ترجم جورج أبو كسم هذا النص عن جان بران على النحو الآتي والأكثر انتشارا في الكتب العربية:«أحب أفلاطون، وأحب الحق، وأوثر الحق على أفلاطون». راجع جان بران، أرسطو واللوقيون، في الهامش ص١٥١.

(2) أرسطو، علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، ج١، ص١٧٦.

(3) المصدر السابق، ص١٨٥.

(4) المصدر السابق، ص١٨٦.

(5) المصدر السابق، ص١٨٢.

المقولات، إذن لا يوجد "مثال للخير بذاته" وما دام أن الخير بذاته لا وجود له، والخيرات متعددة ومختلفة وتُقال على المقولات المختلفة، ومادام أن ثمة علوم مختلفة غايتها الخير، «حينئذ بالبداهة الخير ليس ضرباً من العام المشترك لجميعها، إنه ليس واحداً»[1].

إن الخير الذي يجب البحث عنه حسب أرسطو، والذي يجب على علم الأخلاق دراسته وتحليله، هو الخير الإنساني المحض الذي يستطيع الإنسان أن يناله، ومن هنا يجب أن ندرس «الفضيلة الإنسانية المحضة. لأننا لا نبحث إلا عن الخير الإنساني وعن سعادة إنسانية»[2]. وهكذا يبدو أن الخير هو ما من أجله يُطلب أي شيء آخر، فالخير هو فضيلة الشيء أو ميزته الخاصة التي ترتبط بوظيفته أو طبيعته الخاصة، لذلك ليس ثمة خير واحد تُرد إليه جميع الأفعال الخيرة، لأنه في هذه الحالة تصبح جميع الفضائل خيرة نسبة إلى "الخير الكلي" وحسب. وبناء عليه يستحيل أن توجد أشياء خيرة بذاتها غير "الخير الكلي"، ولكن المشاهدة تبين أن ثمة فضائل كثيرة ترتبط بالإنسان وبطبيعته كحيوان عاقل مريد، «لأنه إذا كان الخير الذي يُسند إلى أشياء بهذه الكثرة ويجعل عاماً لها جميعاً هو واحد كما يدعى، أو إذا كان شيئاً منفصلاً موجوداً بذاته، فإن من الواضح تماما، من ثم إنه لا يمكن أن يحوزه الإنسان ولا أن يتعاطاه، وإذن فالذي نبحث عنه الآن هو على التحقيق خيراً من هذا النوع الأخير يستطيع الإنسان أن يصل إليه»[3].

إن النقد الأرسطي لمفهوم الخير الكلي الأفلاطوني، يهدف إلى التأكيد على التمييز بين أنواع الخيرات، واعتبار الخيرات المادية من جسدية، وخارجية، ضرورية وهامة، بل شرط من شروط السعادة على العكس من أفلاطون الذي ارتأى

---

(1) أرسطو، علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، ج١، ص١٨٢.
(2) المصدر السابق، ص٢٢٠.
(3) المصدر السابق، ص ١٨٦-١٨٧.

أنها تجلب الألم[1]. ولما كانت الخيرات متعددة ومختلفة نوعاً وتصنيفاً، وفي درجات مختلفة عند أرسطو وهي شرط من شروط السعادة تُقال بدرجات متفاوتة أيضاً. لذلك سنعمد إلى تبيان هذه الخيرات التي تؤدي إلى السعادة وتوضيحها، محاولين الكشف عن الخير الذي يحقق السعادة القصوى في الأخلاق الأرسطية، من خلال دراسة نوع العلاقة بين هذا الخير والميتافيزيقا.

(ب) أنواع الخيرات (أو مراتب الحياة الأخلاقية):

يميز أرسطو بين ثلاثة أنواع من الخيرات وهي: خيرات الجسم، والخيرات الخارجية، وخيرات النفس[2].

أ. **خيرات الجسم:** يبدو أن معظم الناس حسب أرسطو ترى أن السعادة تقتصر على لذات الجسم، فهؤلاء يختارون بمحض إرادتهم عيشة البهائم والعبيد، ولا يسلكون الفضيلة لكونهم يسلمون أنفسهم إلى الرذائل بحديها، الإفراط والتفريط، ولا يحبون إلا العيش بضروب الاستمتاع المادي، ويطابقون بين اللذة والسعادة، فتصبح اللذة عندهم في الخير الأقصى. من هنا نفهم لماذا ينغمسون في حياة اللهو والمرح واللذات الحسية، فالإغراق في ممارسة هذه اللذات يصبح مصدراً للألم، ومن ثم لا تتحقق لهم السعادة. على أن اللذة ليست شراً في ذاتها ويرفض أرسطو هذا النوع من اللذات «لأنها ليست بطبعها لذات حقة»[3]، ومادام أنها ليست لذات حقيقية، فيجب استبعاد اللذة الحسية من مفهوم السعادة، لأنها تطلب اللذة لذاتها وتكون غاية الفعل الإنساني.

---

(1) لقد كشفنا في دراستنا لمفهوم الفضيلة عند أفلاطون كيف أوضح في محاورة "فيدرن" أن الخير يقوم في الخلاص من مطالب الجسد وقمع اللذات، وإخماد كل الملذات الحسية ونبذها بالمقابل يؤكد على علاقة الخير بالسعادةفي محاورة "القوانين" حيث يؤكد: «إن أولئك الذين يفتقدون الخير يفتقدون السعادة» ويكرر هذه العبارة أيضا في "الجمهورية" في الكتب ١-٢-٣-١٣. راجع أيضا عبد الغفار مكاوي في تعليقاته على: أرسطو، دعوة للفلسفة، ص ٣٢.

(2) راجع: أرسطو، علم الأخلاق الى نيقوماخوس، ج١، ص١٩٨، وأيضا ص١٧٨.حيث يقول أرسطو: « لايوجد إلا ثلاثة صنوف من العيشة يمكن على الخصوص تمييزها».

(3) المصدر السابق، ص ٢٠١.

ب. **الخيرات الخارجية:** إن من يعيش هذه الخيرات يطابق بين السعادة والمجد ولكن هذا التطابق يبدو أكثر سطحية، حيث ينظر إلى المجد وشارات النبالة والشرف على أنها ملك لأولئك الذين يمنحونها أكثر من أن تكون للذين تمنح إليهم، فضلاً عن أنها لا تطلب لذاتها، لذلك فليست هذه الخيرات هي السعادة النهائية، لأن «الخير كما نعلنه هو شيء محض»[1]. ولن ينال المجد إلا من امتلك فضيلته الخاصة، فعلى الإنسان أن يتحرك في الوسط الذي هو معروف فيه، وينال احترام الناس وتقديرهم لأهليته التي يقدرها لنفسه، فعلو مكانة الإنسان في الأمة التي يعيش فيها هو ما يحقق له ذلك النوع الخاص من السعادة.

وفي إطار الخيرات الخارجية، يُدرج أرسطو الثروة كإحدى هذه الخيرات، ولكن الثروة ليست هي الخير بذاته، فهي وسيلة وليست غاية بذاتها، يقول: «فالثروة ليست إلا شيئاً نافعاً ومطلوباً لأجل أشياء أخرى غير ذاتها»[2]، لأن السعادة على مستوى الخيرات الخارجية تستلزم أشياء أخرى مثل: الرخاء والمتع المادية، والتمتع بالصحة الجيدة، وهناء المنزل، وحب الأهل والأصدقاء، والثروة وشرف المولد، لأن الإنسان لا يكون سعيداً ما لم تتوفر له هذه الخيرات، ولكنها غالباً ما تحصل بالاتفاق[3] وحسن الطالع بحسب أرسطو، ويستحيل أن تكون السعادة نتيجة للاتفاق. إذاً ليست السعادة النهائية أو التامة في الخيرات الخارجية، إنها فقط تعين الإنسان على تحقيق ضرب من السعادة الثانوية، غير أن هذا لا ينفي ضرورتها لتحقيق السعادة، «فالسعادة لأجل أن تكون تامة يظهر أنها لا تستطيع أن تستغني عن الخيرات الخارجية»[4]، ولا يستبعدها المعلم الأول في الحصول على السعادة بل نراه يؤكد أن الخيرات، مثل الأصدقاء والثروة والشهرة والجاه والنفوذ السياسي،

---

(1) أرسطو، علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، ج ١، ص١٧٩.

(2) المصدر السابق، ص١٨٠.

(3) المصدر السابق، ص٢٠٥.

(4) المصدر السابق، ص٢٠٣.

آليات ضرورية لا غنى عنها للسعادة. لذلك فليس سعيداً من له أصدقاء أشرار، وكذلك ليس سعيداً من له أصدقاء أخيار ماتوا. كما أنه ثمة أشياء يكون الحرمان فيها مفسداً للسعادة، كما لدى من يعوزه شرف المولد والجمال، أو كان رديئاً وغير ذي ولد، أو كان أولاده فاسدي الأخلاق.

إن الخيرات الخارجية تهدف إلى تحقيق سعادة الحياة العملية التي تتطلب وجود هذه الخيرات، لكن هذه الخيرات ليست هي السعادة الحقيقية، بل إن كل الخيرات الجزئية التي يتطلبها الإنسان تابعة لخير أعلى وعام يشمل جميع الخيرات ويفوقها، فالسعادة الحقة عند أرسطو هي الحكمة النظرية أو التأمل.

ت. خيرات النفس (أو حياة الحكمة والتأمل): لا تكفي الفضيلة وحدها لنيل السعادة، فقد تحل بالفاضل المحن والكوارث، مما يؤدي إلى القضاء على سعادته. ومن هنا يرى أرسطو أن السعادة الحقيقية تكمن في ممارسة فعل التأمل، يقول: «فإن فعل هذا الجزء المطابق للفضيلة يجب أن يكون هو السعادة الكاملة. ولقد قلنا أن هذا الفعل هو فعل التفكير والتأمل»[1]، وسوف نكشف عن خيرات النفس وحكمة التأمل في الفكرتين اللاحقتين.

(جـ) اللذة والسعادة:

لاحظنا في دراستنا للفضيلة عند المعلم الأول تأكيده على الخيرات الجزئية، بوصفها لذات مؤقتة أو متع إلى حين، فهي ملذات تحقق ضرباً من السعادة ولكنها ليست السعادة كلها. فإذا كانت الخيرات الجزئية ليست إلا لذات أو سعادة جزئية، إذن ما السعادة الحقة التي تبحث عنها الأخلاق النيقوماخية؟

يرى أرسطو في مؤلفه "الأخلاق النيقوماخية" أن كل " فعل يقصد الخير" يقوم به الإنسان غرضه خيره الذاتي، وهذا يتضمن أن كل فعل يتجه إلى غاية، ولما

---

[1] أرسطو،علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، ج٢، ص٣٥٣، وهذا ما ردده أرسطو في ص١٩٤-١٩٥.ويذكر في الكتاب السادس،ج٢، ص١٧٤، « على هذا النحو تحصل الحكمة السعادة، لأنه بكونها جزءا من الفضيلة الكلية تصّير الإنسان سعيدا بمجرد حصولها له وبأنها حالا فيه».

كانت الغايات كثيرة، فإن السعادة هي الغاية الحقة التي يتطلع إليها الإنسان، لأنها لذة وخير معاً.

يعمد أرسطو كعادته في معالجة أي مشكلة فلسفية إلى عرض الآراء السابقة عليه بخصوص الموضوع المطروح، ثم نقدها وتبيان عدم صلاحيتها، ثم يطرح رأيه الخاص بالقضية موضوع البحث. وفي هذا الموضوع، يفرق أرسطو في نقده لنظرية اللذة بين اتجاهين متعارضين، الأول يطابق اللذة مع الخير الأعظم، بينما يذهب الاتجاه الآخر إلى معارضة اللذة مع الخير.

يمثل"يوديكسوس"[(1)] الاتجاه الأول الذي يطابق بين اللذة والخير الأعظم، فقد «كان "أويدوكس" يرتئي أن اللذة هي الخير الأعلى لأن جميع الكائنات بلا استثناء ترغب فيها وتطلبها سواء أكانت عاقلة أو غير عاقلة»[(2)]، وترى هذه النظرية، حسب أرسطو، أن «ما هو خير للجميع وما هو للجميع موضوع رغبة هو بالضرورة الخير الأعلى (...) زد على هذا أن اللذة باجتماعها مع شيء آخر أياً كان لا تزيد أن تُصيّره مرغوباً أكثر، مثال ذلك إذا انضمت اللذة إلى الصدق والى الحكمة والخير لا يمكن أن يزيد هكذا إلا بالخير مثله»[(3)].

بعد أن يقوم أرسطو بعرض نظرية يوديكوس في التطابق بين اللذة والخير الأعظم، ومناقشتها مطولاً، ينتهي إلى نقدها ورفضها، لأنها تذهب إلى اعتبار اللذة والخير شيئا واحداً بالطبع، بينما يشير الواقع إلى غير ذلك، يشير إلى أن «اللذات تختلف إلى أنواع، اللذات التي تأتي من الأعمال الشريفة مغايرة تماماً إلى تلك التي تأتي من الأعمال المزرية بالشرف»[(4)].

---

(1) يوديكسوس الكنيدي: تلميذ أفلاطون وصديق أرسطو، عالم فلك يوناني مشهور، اهتم بالقضايا الأخلاقية، اعتمد عليه أرسطو كثيرا في دراسته لعدد من الأفلاك السماوية، كما ورد في المقالة الثانية عشر من كتاب الميتافيزيقا، إذ يناقشه أرسطو بعدد الأفلاك والعقول التي حددها بين ٤٨-٥٢ فلكا، ولقد قدر أرسطو هذا الفلكي كثيرا، ويتحدث عنه باحترام شديد كما في قوله عن نظريته:«كان الناس يصدقون هذه النظرية بسبب خُلق واضعها وفضيلة أكثر منها بسبب ما فيها من حق، فإنه كان معتبرا من الحكمة بمكان رفيع» أرسطو، علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، ج٢، ص٣٢٨-٣٢٩.

(2) أرسطو، علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، ج٢، ص ٣٢٨- ٣٢٩.

(3) المصدر السابق.

(4) المصدر السابق،ص ٣٣٤- ٣٣٥.

اللذة إذاً، تقال بحسب الموضوعات، وتختلف باختلاف الأعمال، فلذة السلوك القويم تختلف عن لذة السلوك المتملق، لذلك ينتهي أرسطو إلى نقد نظرية يوديكسوس مقرراً ضرورة التمييز بين اللذة والخير الأعظم، ومؤكداً في الوقت نفسه أنه «يجب (...) الاعتراف بأن اللذة ليست هي الخير الأعظم وأن ليس كل لذة مرغوباً فيها، وأن من اللذات ما هي مرغوب فيها لذاتها ومنها ما تختلف إما بنوعها وإما بالأشياء التي تصدر عنها»[(1)].

أما الاتجاه الثاني فيذهب إلى أن اللذة تضاد الخير، وهو مذهب أفلاطون الذي يُرجع الخير واللذة «إلى جوهر واحد وطبيعة واحدة»[(2)]، فأفلاطون يرفض الجمع بين الخير واللذة ويجعلهما من طبيعتين متعارضتين «تختلف الواحدة عن الأخرى. وأن الحكمة أو التعقل لهما نصيب أوفر من قسمة الخير»[(3)].

بيد أن الموقف الأرسطي الذي رفض الجمع بين اللذة والخير عند "يوديكوس"، يرفض أيضاً التعارض بينهما كما أقره أفلاطون، منتقداً إياه لعدم اعتباره اللذة درجة ما من درجات الخيرية وقوله: «أن الخير هو شيء نهائي ومحدود في حين أن اللذة هي غير محددة ما دام أنها قابلة للأكثر وللأقل»[(4)]. ويتابع أرسطو نقده للموقف الأفلاطوني المعارض بين اللذة والخير، قائلاً:«أن اللذة هي حركة وتولد»[(5)]،لينتهي إلى رفض النظرية الأفلاطونية بهذا الخصوص مؤكداً أنه «بالنسبة للذة لا تَوَلّد ولا حركة لأن اللذة هي شيء تام وغير قابل للقسمة»[(6)]. لذلك أمكن وضعها في صنف الأشياء التامة والكاملة، بينما الحركة فهي مارّة في مراحل متعاقبة دوماً. وبهذا يكون أرسطو، في دراسته النقدية لعلاقة اللذة بالخير، قد باعد

---

(1) أرسطو، علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، ج٢، ص٣٨٦. واللافت للانتباه أن أرسطو يناقش نظرية يوديكسوس في الأخلاق النيقوماخية في مكانين مختلفين. أنظر: الكتاب الأول، ص٢١٧-٢١٨، أما في الجزء الثاني من الكتاب العاشر يناقش أرسطو هذه النظرية مطولا. راجع: ج٢، ص٣٢٨-٣٣٦.

(2) أفلاطون، الفيلفس، ص٢٩٦.

(3) المصدر السابق.

(4) أرسطو، علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، ج٢، ص٣٣١.

(5) المصدر السابق، ص٣٣٢.

(6) المصدر السابق، ص٣٣٩.

بين نظرته لهذه المشكلة وبين الذين عالجوها من قبله، مشيراً إلى «كل الفنون وكل الأبحاث العقلية المرتبة، وجميع أفعالنا، وجميع مقاصدنا الأخلاقية يظهر أن غرضها شيء من الخير نرغب في بلوغه»[1]، فلا لذة بدون فعل، وهي دائماً ضرورية لإتمام الفعل. إنها ممارسة القوة الحيوية لكل عضو ولكل موجود من خلال الوظيفة التي يؤديها، فالحواس تباشر فعلها بالنسبة للموضوع الذي تحسه، ولكل حاسة لذة خاصة بها. وبذلك تكون اللذة بمثابة الفعل أو الكمال المقترن بممارسة قوة من قوى النفس لوظيفتها الخاصة على أفضل وجه، إن «اللذة تكون أكبر عندما تكون حيث يكون الحس أحدّ ما يكون وحيث يفعل بالنسبة لشيء من جنسه الخاص»[2].

ولما كان الإنسان يمتاز عن سائر الكائنات بوظائفه متجاوزاً الحياة النامية والغاذية والحسية، وممارساً للحياة العقلية، فإن خيره أو لذاته تكون في ممارسة هذه الحياة على أكمل وجه، فتكون سعادة الإنسان في عمل النفس الناطقة بقوتها التأملية، «كما أنه توجد لذة على السواء في التفكير وفي التأمل المجرد»[3]. وطلب الناس للذة هو طلبهم للحياة، لأن الحياة هي فعل أو كمال أيضاً، فإذا «كان كل الناس يحبون اللذة فذلك لأنهم جميعاً يحبون الحياة، لأن الحياة ضرب من الفعل»[4]. وإن كل فرد يتلذذ في ممارسة أحب القوى إليه وأفضلها عنده. فالمستمع للموسيقا يتلذذ بوساطة عضو السمع، وطالب العلم يتلذذ بمجهود عقله الموجه إلى البحث النظري.

وما دام أن أرسطو قد ربط اللذة بممارسة القوة الحيوية عند الكائنات، فاللذة تتمم الحياة التي ترغب الكائنات كلها في المحافظة عليها، وهذا ما يبرر طلب الجميع للذة، لتداخل العلاقة بينها وبين الحياة، إذ تبدو اللذة غاية للحياة بقدر ما تكون الحياة من أجل اللذة، ومن ثم فهما مرتبطتان ارتباطاً وثيقاً، ومن هنا يتساءل أرسطو: «إذا كان الإنسان يحب الحياة للذة أو اللذة للحياة (...) فإن هذين الشيئين، فيما يظهر لنا،

---

[1] أرسطو، علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، ج١، ص١٦٨.
[2] المصدر السابق، ج٢، ص ٣٤١.
[3] المصدر السابق، ص ٣٤٠.
[4] المصدر السابق، ص٣٤٢.

مرتبطان بعضهما ببعض إلى حد أنه ليس من الممكن فصلهما»[1]، فاللذة إذاً هي ممارسة الوظائف الحيوية، ومن هنا ندرك علة اختلاف الملذات وتعددها القائم على تعدد الوظائف الحيوية، فلكل وظيفة حيوية لذّاتها الخاصة التي تقترن بها لدى ممارستها على الوجه الأتم، و«كل جزء من البدن يؤدي (...) وظيفة خاصة»[2]. كما تختلف الملذات لاختلاف الحواس «لأنه في كل نوع من أنواع الحواس يمكن أن توجد لذة»[3]. فالملذات ليست واحدة بل تختلف وتتباين، باختلاف الوظائف الحيوية، «كما أن أفعال الحواس مختلفة كذلك تكون لذاتها مختلفة أيضاً»[4] تبعاً للوظيفة الحيوية التي تؤديها، وتبعاً لقوة الفعل في المرتبة والشرف، فالبصر أشرف الحواس يليه السمع ثم الشم، وبعده اللمس فالذوق، والقوة الحاسة أشرف من القوة الغاذية، ولذات التفكير تفوق لذات الحواس، واللذات التي من هذين الصنفين (التفكير والحس) تختلف في نوعها بعضها عن بعضاً[5]. فاللذات التي تقترن بكل هذه القوى أشرف من اللذة التي تقترن بالقوة التي هي أدنى منها مرتبة، ومادام أن ملذات الحواس مختلفة، تبعا للوظيفة الحيوية التي يؤديها كل عضو، فمن الطبيعي أن تختلف لذة التفكير العقلي، عن لذّات البدن أو الحواس، لأن «أفعال التفكير تختلف عن أفعال الحواس»[6]. واللذة تزداد وتعظم وتصبح أشرف كلما ارتقت الوظيفة الحيوية، فترقي الوظيفة الحيوية عند أرسطو ملازم للتصاعد في سلم قيم اللذة. ويؤكد في كتاب دعوة للفلسفة أنه: «كلما كان الشيء بحكم طبيعته أكثر امتيازاً وتفوقاً، تميزت فضيلته الملائمة لطبيعته وازداد تفوقها. وتزداد قيمة الشيء عندما يكون بحسب طبيعته متفوقاً في سيادته وقيادته، كما هي حال الإنسان مثلاً بالقياس إلى الحيوانات»[7]، فلكل حيوان لذة خاصة به، وهذه اللذة تطابق فعله الخاص. فلذة الإنسان تختلف عن

---

(1) أرسطو، علم الأخلاق إلى نيقوماخوس ، ج٢، ص ٣٤٢.
(2) المصدر السابق، ج١، ص١٩٣.
(3) المصدر السابق، ج٢، ص٣٤٠.
(4) المصدر السابق، ص٣٤٦.
(5) المصدر السابق.
(6) المصدر السابق، ص٣٣٤.
(7) أرسطو، دعوة إلى الفلسفة، ص٥٣.

لذة الكلب أو الحصان. وقد أكد أرسطو على هذا التباين والاختلاف في اللذات، والذي يعود إلى الاختلاف في ممارسة القوى الحيوية، مستشهداً بقول هيراقليطس: إن «الحمار يختار التبن على الذهب»[1].

إن اللذات التي يأتيها الإنسان تتبع أفعاله وتصاحبها، من هنا يمكن القول أن كل فعل إنساني له غاية يتطلع إليها وهي اللذة المرافقة لهذا الفعل ووظيفته الحيوية، ومن ناحية أخرى، فإن قوة الفعل تكبر وتشتد، بقدر اللذة التي ترافق هذا الفعل أو تنتج عنه. والمرء يفعل بلذة ما يحسن فعله. ولما كانت اللذات تتفاوت بتفاوت الكائنات، كانت اللذة عند الإنسان نتيجة طبيعية لاستكمال قواه الحيوية وممارستها. ولما كانت السعادة فعل من أفعال النفس، وتصدر عن العقل، وكانت الفضيلة هي التصرف بمقتضى العقل، فإنه في حال تعدد الفضائل تكون السعادة هي الفضيلة الكبرى والأهم من بين كل الفضائل، «إن السعادة هي بلا معارضة أكبر الخيرات»[2]، لأنها مكتفية بذاتها وهي غاية الإنسان، فهي أعظم الخيرات. إذاً، ما ماهية السعادة الحقة التي يبحث عنها أرسطو في الأخلاق النيقوماخية؟

(د) السعادة والخير الأقصى:

يتساءل أرسطو في الكتاب الأول من الأخلاق النيقوماخية فيما إذا كانت السعادة هبة إلهية، أم أنها شيء يمكن تعلمه، أو مجرد عادة وممارسة، أم أنها تأتي بالبحث والاتفاق. وبعد أن يقلب الأمور من كل الوجوه، ينكر أن تكون السعادة معلولة للمصادفة، مقرراً أنها هبة من الآلهة، لأنه «إذا كان في الدنيا هبة ما يهبها الآلهة للناس، أمكن الاعتقاد جزماً بأن السعادة هي نعمة تأتينا من لدنهم»[3].

بيد أن السعادة لا تعود إلى مصدر إلهي فحسب، بل تحصل بالعناية والمران أيضا، فهي نتيجة لما نبذل من جهد لأجلها، يضيف أرسطو «أن السعادة هي بوجه ما ممكنة المنال لنا جميعا، لأن من الممكن لكل إنسان أن يصل إلى السعادة بدراسة ما و

(1) أرسطو،علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، ج٢، ص٣٤٧.
(2) المصدر السابق، ج١، ص١٩٢.
(3) المصدر السابق، ص ٢٠٤

بعنايات ملائمة»[1]، والإنسان هو الكائن الوحيد القادر على القيام بالأفعال النبيلة، ومن هنا يقرر أرسطو أن السعادة الحقة تكمن في فعل التأمل النظري، وهنا تبرز مشروعية التساؤل عن حقيقة فعل التأمل، وهدفه، وعلاقته بالخير والسعادة عند أرسطو؟ وسوف توضح لنا الإجابة عن هذا السؤال طبيعة العلاقة بين الأخلاق والميتافيزيقا عند المعلم الأول.

إن السعادة وفقاً لأرسطو هي فعل أو كمال مطلوب لذاته، وكلما سما هذا الفعل أو الكمال، كلما اقترب من السعادة الحقيقية، فيكون الفعل الوحيد الذي هو الأحسن والأكمل هو ما نسميه السعادة[2]. ويتحقق هذا الكمال حسب فيلسوفنا في ممارسة أسمى فضائل القوى العقلية المتمثلة في فضيلة التأمل الذي يُطلب لذاته فحسب، فتكون السعادة هي فعل النفس المطابقة للفضيلة، «هي إذن على التحقيق شيء نهائي كامل مكتف بنفسه مادام أنه غاية جميع الأعمال الممكنة للإنسان»[3]. ويشدد أرسطو على طلب السعادة لذاتها مكرراً قوله السابق بتعبير آخر: «هاك على التحقيق الخاصة التي هي للسعادة على ما يظهر فإنه لأجلها، ودائماً لأجلها وحدها نحن نبحث عنها»[4].

إن فكرة السعادة الحقة عند أرسطو تقوم على تحقق شرطين أساسيين تصبح السعادة غير ممكنة بدونهما قائلاً: «للسعادة شرطاها: شرط فضيلة تامة، وشرط حياة كملت تماماً»[5]. ولما كان كمال الموجود مرتبطاً بمدى تأديته واستكماله لوظائفه، فإن خير الإنسان وكمال وجوده يكمن في ممارسة الحكمة والتأمل على أكمل وجه، من حيث إنه كائن عاقل. فسعادته ترجع إلى قيامه بالفعل الأكثر التصاقاً بطبيعته العقلانية الناطقة، ونظراً لهذه الفاعلية بالتحديد فالكائنات الأخرى لا توصف

---

[1] أرسطو، علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، ج١، ص٢٠٥.
[2] المصدر السابق، ص٢٠٢.
[3] المصدر السابق، ص١٩٢.
[4] المصدر السابق، ص١٩٠.
[5] المصدر السابق، ص٢٠٧.

بالسعادة، و«لا نستطيع أن نقول سعيداً على حصان ولا على ثور ولا على حيوان آخر أيا كان. لأنه ولا واحد منها جدير بهذه الفاعلية الشريفة التي نخص بها الإنسان»[1]، فإذا كانت الحيوانات عاجزة عن السعادة لأنها لا تفكر البتة، استنتج أرسطو أن السعادة حكراً على الإنسان المفكر الذي يقوم بفعل التأمل، و«حتما يمكننا أن نسلم بأن العمل الخاص للإنسان على العموم هو حياة من نوع ما. إن هذه الحياة الخاصة هي فاعلية النفس، واستمرار أفعال يصاحبها العقل»[2]. فالإنسان يتفرد عن جميع الكائنات في ممارسة فعل التأمل العقلي، لذلك فإن مزاولة التأمل أكمل حالات الوجود الإنساني، فالميزة الخاصة للإنسان عن سائر الموجودات الحية إنما هي فاعلية النفس التي تسيرها الفضيلة، وهذا هو الركن الأول لسعادته. فهو الموجود الذي يسير وفقا للغاية عن قصد وإرادة.

لقد ارتأى أرسطو، على خلاف أفلاطون، أن الخيرات الجزئية ملحقات ثانوية نافعة وعرض ملازم لتحقق السعادة. فلم يرفض المعلم الأول الخيرات العرضية، كما فعل أستاذه، بل عدها شرطاً لازماً ومتمماً للشرط الأول أو الشرط الجوهري، المتوجه نحو فعل التأمل الهادف لتحقيق السعادة. شريطة ألا تنغمس النفس بهذه الخيرات فتحول بينها وبين تحقيق وظيفتها نحو التطلع إلى الخير الأسمى، والشرط الثاني لتحقيق السعادة هو الاستغراق في حياة التأمل، أو التأمل الطويل الأمد، فالمطلوب عند أرسطو طول الأمد الذي تتوفر فيه الخيرات الخارجية، والسير بمقتضى الفضيلة ومن ثم حياة التأمل، يقول: و«ماذا يمنعنا إذن من أن نصرح بأن الإنسان السعيد هو ذلك الذي يسير دائما على مقتضى الفضيلة الكاملة، في حين أنه يكون فوق ذلك مغموراً بالخيرات الخارجية لأطوال زمن ما، ولكن في كل حياته؟»[٣].

[1] أرسطو، علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، ج١، ص٢٠٦.
[2] المصدر السابق، ص١٩٥.
[٣] المصدر السابق، ص٢١٣.

ويلزم، كي تستمر السعادة، توفر كل ما ينميها ويثبتها. فلا يمكن الحديث عن سعادة إنسان لمجرد أنه سعيد لبضع لحظات، بل يلزم أن تكون السعادة أكثر حياته، إن لم تكن طوالها كلها، ولا يتأتى هذا النوع من السعادة إلا للفيلسوف المتأمل طوال حياته. لذلك دعا المعلم الأول إلى العزلة من أجل التأمل، فما دامت السعادة هي المقصود من الحياة، وكانت السعادة منحصرة في التأمل والتفكير، كان لابد للحكيم من التعلق بهما، لذلك فهو يوصي بأن «الحكيم العادل (...) يمكنه أيضا بانفراده بنفسه أن ينكب على الدرس والتأمل»[1].

غير أن أرسطو يشترط في تحقق السعادة تحقق شرطيها معاً، وبهذا فإن الحرمان من الخيرات الجزئية يفسد على الناس سعادتهم. وبالمقابل، يجب أيضا أن لا يلح الإنسان كثيراً في طلب هذه الخيرات، يقول أرسطو: «ومع ذلك لا ينبغي الاستطراد في الاعتقاد إلى حد أن الإنسان لأجل أن يكون سعيداً هو في حاجة إلى كثير من الأشياء وكثير من الموارد العظيمة ولو أنه في الواقع لا يمكن أن تكون سعيداً تماماً من غير هذه الخيرات الخارجية»[2]. فإن اللذة تكون فيما ينبغي وحين ينبغي، وباتباع العقل في ذلك[3].

ولكي تتحقق السعادة شدد أرسطو على ضرورة توفر شروطها وبشكل دائم في حياة الإنسان، مدركاً أن مجرد لحظات سعيدة لن تجعل من الإنسان سعيداً، وأن شروط السعادة «يجب أن تُحقق طوال حياة تامة بأسرها. لأن خطّافة واحدة لا تدل على الربيع، لاهي ولا يوم صحو واحد، فلا يمكن أن يُقال أن يوم سعادة واحد بل ولا بعض زمن من السعادة يكفي لجعل الإنسان سعيداً»[4]، أي كما أن الوردة لا تصنع ربيعاً، ولا قطرة الماء تصنع مطراً، كذلك السعادة ليست فعلاً واحداً ولا ليوم واحد، بل حياة كاملة من التأمل.

---

[1] أرسطو، علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، ج٢، ص ٣٥٥.

[2] المصدر السابق ، ص ٣٦٣.

[3] يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص ١٨٩.

[4] أرسطو، علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، ج١، ص١٩٤.

لقد لاحظنا ما تمتاز به الفضيلة العقلية عند أفلاطون من مسحة صوفية، تقوم على فعل التأمل والتخلص من الجسد ورغباته وإماتة شهواته، كي تكون قادرة على إدراك "الخير الأسمى"، ونلاحظ الآن أن أرسطو قد دعا أيضا إلى هذه العزلة عبر فعل التأمل.

لما كانت الغايات الإنسانية متعددة مرتبة بطريقة قيمية، يخضع بعضها لبعض ويؤدي إليه، كان لابد من الوقوف عند غاية قصوى، حتى نتخلص من الدور المنطقي، أي لابد من الوقوف عند غاية قصوى لها قيمتها بذاتها وهي الخير الأقصى، فالخيرات الأرسطية تتدرج ارتقاء في سلم القيم فيكون الخير الأقصى أعلاها، يقول: «إذا كان لجميع أعمالنا غرض نهائي نريد بلوغه لذاته، ومن أجله كنا نطلب كل البقية. وإذا كنا من جهة أخرى لا نستطيع في تصميماتنا أن نرقى دائما إلى سبب جديد، وذلك مما يضع به المرء في اللانهاية ويجعل جميع رغباتنا عقيمة تماما وفارغة، فمن الواضح أن يكون الغرض العام لجميع آمالنا هو الخير والخير الأعلى»[1].

إذن ثمة غاية أسمى، وخير أقصى، والسعادة تكمن في تأمل الخير بوصفه الغاية النهائية، ومن هنا يقدم أرسطو جملة من الأدلة يحاول فيها التدليل على أن السعادة القصوى للإنسان إنما تكمن في التأمل النظري المتوجه نحو الخير الأقصى.

يتدرج أرسطو في أنواع الخير متوجها إلى خير أقصى وأعلى من كل الخيرات، وهو الغاية النهائية والمطلوب البحث عنه وتأمله لأنه نهائي وكامل بذاته: «ولما أن الخير الأعلى يجب أن يكون كاملا ونهائيا، فالنتيجة أنه إذا كان يوجد شيء واحد فرد يكون نهائيا وكاملا، فهو على التحقيق الخير الذي نبحث عنه. وإذا وجد عدة أشياء من هذا القبيل فإن الأشد نهائية من بينها هو الخير»[2]. ويربط أرسطو بين السعادة والخير الأسمى، ويبدو عنده أن هذا الخير يتطابق مع السعادة الحقة، إذ إن

---

[1] أرسطو، علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، ج١، ص١٧٠.

[2] المصدر السابق، ص١٩٠.

تأمل الخير يحقق السعادة، كما أن السعادة تكمن في تعقل الخير الأقصى. ويتأتى ذلك من تناهي سلسلة العلل والمبادئ، حين يظهر الموجود الأول بوصفه الخير الأقصى، لذلك فإن تعقله هو السعادة الحقة، ومن هنا فهو الأكثر قداسة «لأن السعادة وحدها هي غرضنا من كل ما نعمل. وكل ما كان بالنسبة لنا المبدأ والعلة للخيرات التي نطلبها يجب أن يكون في النظر شيئا قدسيا محترما غاية الاحترام»[1].

يُعد فعل التأمل أفضل الأفعال، ليس لكون العقل أفضل قوة فينا فحسب، بل لأن موضوعه أشرف موضوعات المعرفة، الذي هو الموجود الأول والخير الأول، و«بديا هذا الفعل فعل التأمل هو بلا نزاع أحسن فعل ما دام الفهم هو أنفس الأشياء التي فينا وأتعس الأشياء التي هي قابلة لأن يدركها الفهم نفسه»[2]. لقد ردد أرسطو هذه العبارة في معظم مؤلفاته، لاسيما في "النفس" وفي "الميتافيزيقا" في مقالة "اللام" بشكل خاص.

إن فعل التأمل هو أفضل الأفعال، لأنه أكثرها استمرارا و أدومها بقاء عند الإنسان، «وفوق ذلك فإن هذا العقل هو الذي يمكننا أن نجيد تأييد استمراره، لأننا يمكننا أن نفكر زمنا أطول على الاستمرار أكثر مما يمكننا أن نفعل شيئا آخر أيا كان»[3]. فنحن نستطيع تأمل الخير الأسمى بدرجة أكبر استمراراً من استطاعتنا فعل أي شيء آخر. لأن فعل التأمل هو أكثر الأفعال الفاضلة اجتلابا للذة، أو لأن اللذة التي تقترن بفعل التأمل هي أعظم اللذات وأكثرها نقاء وأطولها أمدا، وبذلك تتداخل السعادة باللذة، يقول أرسطو: «نحن نعتقد أن اللذة يجب أن تخالط السعادة (...) واللذات التي تجلبها الفلسفة يظهر إذن أنها عجيبة بطهارتها وبكونها مؤكدة»[4].

---

(1) أرسطو، علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، ج١، ص٢١٨.

(2) المصدر السابق، ج٢، ص٣٥٣.

(3) المصدر السابق، ص٣٥٤.

(4) المصدر السابق.

إن الحياة الحقيقية التي تجلب اللذة والسعادة الأكثر أمدا والأكثر نقاء هي الحياة العقلية والتأملية[1]، تلك الحياة التي هي على خلاف كل الأفعال والأعمال، لا تحتاج إلى الآلات والأدوات، بل تكتفي بـ "فاعلية الذات" أو فعل التأمل. فالفيلسوف الممارس لفعل التأمل لا تشغله الخيرات العرضية، لأن فعل التأمل غاية في حد ذاته، لذلك فهو فعل مطلوب لذاته، و«الحكيم (...) كلما كان أحكم كان انكبابه على الدرس والتأمل أشد(...) وأن يكون أكثر الناس استقلالا وأشدهم اكتفاء بنفسه (...) [و] إن حياة التفكير هذه هي وحدها المحبوبة لذاتها. لأنه لا ينتج عن هذه الحياة إلا العلم والتأمل»[2].

إن حياة التأمل مطلوبة لذاتها، فنحن لا ننشد التأمل إلا من أجل التأمل فحسب وليس لغاية أخرى، والتأمل يقتضي «اجتهادًا أوفى، أنه لا غرض له إلا هو ذاته»[3]. وبفعل التأمل يحصل الإنسان على السعادة الحقة، أو السعادة الكاملة، لأن التأمل هو حياة الاستقلال المكتفية بذاتها فهي تتطابق مع السعادة، «فالاستقلال المكتفي بذاته والطمأنينة والسكينة بقدر ما يمكن أن يصيب المرء منه وجميع المزايا المشابهة التي تُنسب عادة للسعادة كل تلك تُظهر أنها توجد في تفكير المتأمل. فمن المؤكد أنه ليس إلا هو الذي يمكن أن يكوّن السعادة الكاملة للإنسان»[4]. إن التأمل بوصفه فعلا مكوناً للسعادة يتمثل في إدراك الغاية الأولى أو الخير الأعظم، وتعقل العقل الأول الذي فعله التأمل الدائم وبذلك يتحقق فعل المشاركة بين العقل الإنساني، والعقل الإلهي، فتكون حياة الإنسان أقرب إلى الحياة الإلهية، أو أنه يحقق قسطا منها على الأقل «لا من حيث هو إنسان بل من حيث أن فيه شيئا قدسياً [إلهياً]»[5] . وما دام أن العقل أمر إلهي عند الإنسان، ينبغي أن لا نصغي لدعاوى من ينصحنا بالانشغال في الأمور

---

(1) أرسطو، علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، ج٢، ص ٣٥٤.
(2) المصدر السابق، ص٣٥٥.
(3) المصدر السابق، ص٣٥٦.
(4) المصدر السابق.
(5) المصدر السابق.

الإنسانية الفانية، بل بالتفكير والتعلق بالحياة الدائمة[1]، بفعل ما يقتضيه أشرف وأفضل وأسمى ما يميز ماهية كل منا، فنحن بالعقل والتأمل حسب أرسطو، نتشبه بالإله ما استطعنا إلى ذلك سبيلا، وحياة العقل هي الحياة الأفضل والألذ للإنسان، إنها أسعد حياة.

وبناء على المقدمات التي وضعها أرسطو بخصوص العلاقة بين السعادة والخير، يمكن أن نستنتج أن الإنسان يكون سعيداً، بمقدار مزاولته لحياة التأمل العقلي «وما هو أشد خصوصية بالإنسان إنما هو حياة الفهم وما دام الفهم هو في الحق كل الإنسان. وبالنتيجة حياة الفهم هي أيضا أسعد حياة يمكن المرء أن يحياها»[2] فلذة الإنسان وسعادته تكمنان إذن في إدراك "الموجود الأول" أو "الخير الأقصى"، إذا بتأمله يتحدد موضوع السعادة عند أرسطو. من هنا يبدو لنا أن يوسف كرم ربما لم يكن على حق حين أكد: «أن السعادة عند أرسطو تبقى معلقة لأنه لم يعين لها موضوعاً»[3]. وخلافا لكرم يذهب بارتلمي سانتهير إلى تحديد موضوع السعادة عند أرسطو، ويرى أن السعادة تتعين بإدراك "الخير الأقصى" وتأمله، ولكن يبدو له أن هذا التحديد فاسد لأن الخلط «بين الخير الأعلى وبين نظرية السعادة نظرية فاسدة»[4].

بيد أن توفيق الطويل يذهب إلى رأي مخالف تماما، بخصوص نظرية أرسطو في السعادة، ويرى أنها «بدت على يده لأول مرة مذهبا فلسفيا دقيقا منظما»[5]. لكونها سعادة نظرية ترتبط بالمعنى الروحي ولا صلة لها بالواقع الحسي، تنتج عن ما يحققه الفعل المطابق للفضيلة من غبطة وارتياح، ولأن أرسطو لم يترك أي نظرية

---

(1) أرسطو، علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، ج٢، ص٣٥٧.
(2) المصدر السابق، ص ٣٥٧.
(3) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص١٨٧.
(4) أرسطو، علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، ج١، المقدمة، ص٨٠.
(5) توفيق الطويل، فلسفة الأخلاق نشأتها وتطورها، ص٨٣.

في مؤلفاته الفلسفية دون تحديد أو تعيين، فإن السعادة تتعين عنده بتأمل "الخير الأقصى".

ونحن نتحفظ على رأي سانتهلير من جهة ثانية، إذ باعتقادنا أن ربط السعادة بالخير الأقصى عند أرسطو ليس "نظرية فاسدة"، ويبدو هذا الربط من وجهة نظرنا أكثر انسجاما مع نظرية المعلم الأول في الغائية التي تربط العالم الحسي بالمحرك الأول، المعشوق والمحبوب وغاية الغايات، وأكثر توافقا وانسجاما مع منطوق النسق الفلسفي الأرسطي.

يتعين موضوع السعادة الإنسانية عند أرسطو في تأمل "الخير الأقصى"، بوصفه الجوهر المفارق وموضوع العشق والمحبة والمرغوب فيه لذاته، وتعيّن موضوع السعادة بالخير الأقصى يجعل من السعادة كمالاً، ليس فيه أثر للقوة، إنه كمال تحقق بالفعل، وهذا الكمال لا يتأتى إلا في الحياة النظرية، حياة التأمل والفكر، وحسب أرسطو فالذي ينعم بالسعادة أبدا هو العقل الذي فعله الحياة[1] .

وأيضاً خلافا لرأي كرم، نعتقد أن موضوع السعادة الإنسانية يتعين بتعقل العقل لذاته من خلال تعقله للخير الأقصى، وهذا التعقل يحصل بفعل مشاركة العقل الإنساني بالموجود الأزلي أو الإلهي المغتبط والملتذ بذاته، وهذا ما كشف عنه أرسطو في كتاب "النفس" قائلا: «إن لمّا كان من المستحيل على الجزئي أن يشارك في الأزلي والإلهي، بضرب مستمر، وذلك لأن أي كائن فاسد لا يمكن أن يبقى هو هو بالذات والعدد، فإنه لا يكون كذلك إلا من حيث يشارك الكائن [في الأزلي والإلهي] مشاركة قد تزيد أو تنقص»[2].

إن تحديد موضوع السعادة عند أرسطو بإدراك الخير الأقصى، دفع كنط إلى نقد هذا التحديد عند فلاسفة اليونان عموما، لأنهم عملوا على «توجيه جميع أبحاثهم

[1] أرسطو، مقالة اللام، ترجمة ماجد فخري، ص١٧٥.
[2] أرسطو، كتاب النفس، ص٥٤.

الأخلاقية نحو تعين مفهوم الخير الأسمى (...) في القانون الأخلاقي»[1]، وإذا كان المبدأ الأخلاقي عند أرسطو يقوم على "أفعل هذا لأنه يؤدي إلى السعادة" فإن النقد الكانطي قلب غاية الفعل الأخلاقي قائلا: أفعل هذا لأنه واجب.

إن التفكير في الأمور العملية أقل مرتبة منه عن التفكير في الموجودات الأكثر سموا، تبعاً لتباين الهدف والغاية المرجوة. فالتفكير في المحسوسات أمر عرضي متغير لا يحقق الحياة التامة، وعلى العكس في الموجودات الأزلية والجوهرية التي تمثل الحياة الكاملة، «إن التفكير الذي نحتاج إليه لمجرد الحياة ليس (...) هو نفس التفكير الذي نحتاج إليه للحياة الكاملة»[2].

يقارن أرسطو بين السعادة الإنسانية المحصلة بواسطة فعل التأمل، وبين الإله الذي يعد أسعد الموجودات. ففعل الموجود الأول هو التعقل المحض، يعقل ذاته فتتحقق له السعادة لأنه الحياة بالذات. أما فعل التأمل الإنساني، وما ينتج عنه من سعادة، فهو فعل يهدف إلى التشبه بالإله، ومن ثم الاقتراب من السعادة والحياة بالذات، وهذا يقوم دليلا عند أرسطو على اعتبار أن السعادة الحقة لا تقوم إلا بالتأمل قائلا:

> «هاك دليلاً آخر على أن السعادة الكاملة هي فعل التأمل المحض. نحن نفترض دائما بلا جدال أن الآلهة هي أسعد الكائنات وأوفرها حظا (...) ففعل الله الذي يربى في السعادة على كل فعل آخر هو فعل تأملي محض. وأن الفعل الذي يقترب عند الناس من ذلك الفعل أشد اقترابا هو أيضا، الفعل الذي يؤكد لهم أكثر ما يكون من السعادة»[3].

---

[1] عمانوئيل كانط، نقد العقل العملي، ترجمة أحمد الشاشيبي، دار النهضة العربية: بيروت، ١٩٦٦، ص١١٧.

[2] أرسطو،دعوة للفلسفة، ص٦٦.

[3] أرسطو، علم الأخلاق إلى نيقوماخوس،ج٢، ص ٣٦٠-٣٦١.

فإذا كانت حياة الآلهة كلها سعادة، فإن حياة الإنسان تكون سعيدة بقدر ما تقلد سعادة الآلهة، وهذا يعني كلما ازداد فعل التأمل كلما ازداد تحصيل السعادة.

إن الوجود بالنسبة للآلهة كله سعادة، أما بالنسبة للبشر فهم سعداء بقدر ممارسة فعل التأمل، وبقدر ما يتحقق فعل التأمل تتحقق السعادة، ولما كان الإنسان هو الكائن الوحيد القادر على التفكير والتأمل من بين جميع الكائنات، فهو أكثرها سعادة بفعل التأمل بالذات، وينتهي أرسطو إلى أن «السعادة يمكن اعتبارها ضربا من التأمل»[1]. أي تأمل الإله الذي يعد الغاية النهائية التي يتطلع إليها الحكيم عن قصد. فالسعيد هو من يدرك الموجود الأول، والسعادة هي في موضوع التأمل المتوجه نحو الإله، ومن ثم تكمن السعادة الحقيقة في التأمل، يقول أرسطو: «الحكيم هو بنوع خاص محبوب لدى الآلهة وبالتبع أيضا هو الذي يظهر لي أنه أسعد الناس ومن هذا استنتج أن الحكيم هو وحده في هذا المعنى السعيد على أكمل ما يمكن المرء أن يكونه»[2]. من هنا، فإن فضيلة التأمل العقلي، ليست مطلوبة بذاتها، بل تطلب لينال بها الخير الأقصى الذي كشف عنه أرسطو في الميتافيزيقا، وهكذا فهو يؤسس الأخلاق على السعادة وليس على الواجب.

الغرض الأسمى لفعل التأمل هو«الخير الحق»[3] بوصفه الغاية النهائية للعقل، أو ما ينتهي إليه فعل التأمل، لأن هذا الخير موضوع للرغبة والعشق،لا بل يمكن القول أكثر من ذلك أن العقل الإنساني إنما يحقق وجوده بتعقل الخير المحض والمشاركة به، «العقل يدرك ذاته بمشاركة المعقول»[4]، والفيلسوف وحده هو الذي يحاكي ما هو إلهي وخالد وثابت لأنه موضوع سعادته ولذته، فهو «يحيا وبصره مثبتا على الطبيعة وعلى كل ما هو إلهي»[5]. فإذا ما تمسك «بالعقل فقد صار شبيها

---

[1] أرسطو، علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، ج٢، ص ٣٦٢.
[2] المصدر السابق، ص٣٦٥.
[3] أرسطو، مقالة اللام، ترجمة ماجد فخري، ص ١٧٣.
[4] المصدر السابق، ص١٧٥.
[5] أرسطو، دعوة للفلسفة، ص ٤٩.

بالإله»[1]، ذلك لأنه بفعل التأمل تحصل المشاركة بين العقل والمعقول فيلتذ الإنسان ويحصل على السعادة، وهذا ما دل عليه أرسطو في القول: «فالحكمة لا يوصف بها غير الآلهة ولا تنسب إلا للعقل الإنساني»[2]، لذلك فإن «التأمل يتناول المعقول الأسمى هو العقل الصرف، والفكر المحض الذي لا يفكر إلا في ذاته. فالتأمل إذن هو تفكير في الفكر، وتعقل للعقل. والتأمل يتيح للإنسان أن يبلغ كماله الأتم، وسعادته الكبرى، وفيه تتحد النفس البشرية بالعقل الإلهي»[٣]، ومن هذا نستنتج أن الفلاسفة أسعد الناس، ومن ابتغى السعادة فليتفلسف[4]، فالفيلسوف هو وحده القادر على «تأمل الموجود ذاته»[5] وهكذا يمكن لنا اعتبار نظرية السعادة عند أرسطو هي نهاية الفلسفة الأخلاقية وغايتها.

إن فعل التأمل المتجه نحو الخير الأقصى يحقق السعادة الكاملة للإنسان، وبذلك تتحقق الغاية في أعلى درجاتها، فحياة التأمل الطويلة الأمد هي حياة الاستغراق في إدراك الخير الأول والغاية الأولى للعقل الإنساني.وإذا تساءلنا عن الموجودات التي يهدف إليها التأمل النظري فإننا سندرك أن موضوع التأمل هو الموجودات الثابتة والأزلية، وليست العرضية والفانية. وغاية التأمل هي إدراك غاية الميتافيزيقا، تلك الغاية التي بتأملها يحصل الحكيم على السعادة القصوى ويلتذ في تعقل "الخير الأقصى".

وبناء عليه نعتقد أن أرسطو لم يتجاوز أفلاطون في بحثه لعلاقة الأخلاق بالميتافيزيقا، فإذا كان "مثال الخير" الأفلاطوني مبدأ وعلة كل خير، وهو غاية الحياة بوصفه القيمة العليا ميتافيزيقياً وأخلاقياً، وهو موضوع التأمل وطريق السعادة، وكان هذا التأمل هو مصدر سعادة الإنسان، ففعل التأمل عند أفلاطون لا يتحقق إلا بالحكمة

---

[1] أرسطو، دعوة للفلسفة،، ص٤٠.
[2] المصدر السابق.
[٣] عادل العوا، المذاهب الأخلاقية، ج ١، ص ١٠٨.
[4] المصدر السابق، ص٣٨.
[5] المصدر السابق، ص٨٠.

النظرية، وإن كان ذلك كذلك، وهو كذلك، فإن أرسطو يلتقي مع أفلاطون في هذه الرؤية، ومن ثم لم يعد ثمة مبرر للنقد الأرسطي "المثال الخير الأسمى" عند أفلاطون، الذي أسس فلسفة ميتافيزيقية، وضع فيها مثال الخير الأسمى على قمة الهرم الأنطولوجي، وجعله غاية الحياة وهدف التأمل العقلي الذي يقترن بسعادة الإنسان رابطاً الأخلاق بالميتافيزيقا. ونجد الأمر نفسه عند أرسطو، فالخير الأرسطي «في كافة مظاهره مستمد آخر الأمر من خيرية الله وعلى ذلك فإن اختلافه وبعده عن نظرية المُثل ليس بالقدر الذي يبدو عليه للوهلة الأولى»[1]، إذ يعد أفلاطون أن الخير هو غاية ونهاية كل أعمالنا الإنسانية، ومع أنه يؤكد في "الجمهورية" على وجود السعادة في الحياة الحاضرة، وتمتع الإنسان بتأمل الخير الدائم، فالفضيلة تصبح عنده وسيلة لإدراك السعادة المتمثلة بالخير الأسمى، إلا أن السعادة لا تكتمل ولن تكون حقيقية ما لم تكن حالة دائمة. فحياة الإنسان هي آنية وعابرة بالنسبة إلى الحياة الأبدية. لقد كرر أرسطو بدوره هذا الموقف من السعادة بعبارته السالفة: فكما أن خطّافاً واحداً لا يبشر بقدوم الربيع وأن الربيع لا يتجدد بنهار مشمس واحد، فإن السعادة الحقة ليست فعلاً واحداً، ولا تتحدد بوقت قصير.

لقد أكد أرسطو أن السعادة غاية قصوى لحياة الإنسان، وهي تقوم على تأمل المحرك الأول أو الموجود الأول، تستغرق الحياة بأسرها، وبذلك يكون قد تبنى ما انتقده في الموقف الأفلاطوني، وهذا ما ذهب إليه سدجويك الذي يرى «أن وصف أرسطو للعلاقة بين اللذة والخير الإنساني لا يختلف اختلافا بيناً من مؤيدي الرأي الذي ذهب إليه في هذا الصدد أفلاطون»[2].

يقترب تركيز أرسطو على فعل التأمل الفلسفي لإدراك "الخير الأقصى" من المنحى الفكري عند أفلاطون، وبعبارة كوبلستون: «يظهرنا ذلك على موقفه العقلي

---

(1) برتراند رسل، حكمة الغرب، ترجمة فؤاد زكريا، ج١، ص ١٧٧.

(2) الاقتباس مأخوذ عن: توفيق الطويل، فلسفة الأخلاق نشأتها وتطورها، ص٩١.

الذي شارك فيه أفلاطون»[1]، فالتشابه والتقارب بين الفيلسوفين يبدو جلياً في المنحيين الميتافيزيقي والأخلاقي، وتتطابق فكرة "الإلوهية"، التي احتلت مركز الصدارة في الميتافيزيقا عند أرسطو، مع الفكرة التي بنى عليها فلسفته الأخلاقية. فالفضيلة عند المعلم الأول تبدو وسيلة لغاية قصوى هي السعادة في تأمل "الموجود الأول أو الخير الأقصى".

تبدو الأخلاق الأرسطية في النتيجة أخلاقاً روحانية تهدف للسيطرة على الرغبات والشهوات، بهدف توجيه العقل نحو الموجود الأول والتلذذ في "تعقله" لتحصل السعادة والطمأنينة طول الحياة عبر تعقل الخير الأقصى. وبناء عليه فلا قيمة لمعارفنا الأخلاقية عند أرسطو، ما لم تؤدي إلى الخير الأقصى الذي فيه سعادتنا وفضيلتنا، وبناء على هذه الرؤية في تأسيس الأخلاق الأرسطية على الميتافيزيقا، نتحفظ على رأي أميل برهييه من أن الميتافيزيقا الأرسطية «لا تضطلع بأي دور في الأخلاق»[2]. أما عبد الرحمن بدوي فيتحقق من حكم برهييه القطعي المنكر لدور الميتافيزيقا في الأخلاق الأرسطية، محاولا إيجاد صيغة توفيقية بين مقتديات الطبيعة الخارجية والطبيعة الداخلية في الأخلاق الأرسطية، مبينا أن الأخلاق الأرسطية «ستكون أخلاقا طبيعية من ناحية، وروحية من ناحية أخرى»[3]. أما في كتابه "أرسطو" فيذهب بدوي إلى أن الخير المطلوب عند أرسطو يقترب كثيرا «من الخير الأفلاطوني الذي هو عال على الموضوعات»[4]. بالمقابل يذهب عادل العوا باتجاه مناقض تماماً لما ذهب إليه برهييه في تحديد علاقة الأخلاق بالميتافيزيقا، حيث يرى

---

(1) فريدريك كوبلستون، تاريخ الفلسفة، ص٩١.

(2) أميل برهييه، تاريخ الفلسفة "الفلسفة اليونانية"، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة: بيروت، ١٩٨٢، ج١، ص ٢٨٨.

(3) عبد الرحمن بدوي، ربيع الفكر اليوناني، ص٤٢.

(4) عبد الرحمن بدوي، أرسطو، ص٢٥٧.

أن مذهب أرسطو «الأخلاقي ينم عن خصال تفكيره الفلسفية عامة، إن لم نقل أن فلسفته الأولى تعكس مزايا تفكيره الأخلاقي»[1].

وفي اعتقادنا، احتلت النظرية الأخلاقية عند أفلاطون وأرسطو المرتبة الثانية في أنساقهم الفلسفية، الأمر الذي يسمح بالقول إن الأخلاق الأرسطية تشبه إلى حد كبير الأخلاق الأفلاطونية في بنيتها وتأسيسها، وتتطابق معها في الغاية النهائية، فنظام أفلاطون الأخلاقي هو نظام فلسفي محض، يقوم على أساس ميتافيزيقي هو "المثال"، وليس على منطلق أخلاقي عملي.

ونحن لا ننكر ما لأرسطو من اهتمام وتركيز على الفضيلة الأخلاقية للخيرات المادية أو العملية، إلا أن هذه الخيرات العرضية تهمش وتصبح عديمة الأهمية والقيمة، عندما ينتقل المعلم الأول إلى فضيلة التأمل العقلي، فيغادر العالم الحسي، رابطاً السعادة بتأمل الخير الأقصى، فيلتذ بهذا التعقل ليستغرق الحياة كلها.

يظهر للمدقق في النسق الفلسفي الأرسطي أن غائية الفكر الأخلاقي عند أرسطو تبدو في جانبين أساسيين هما: غائية الفعل الإنساني الواقع في إطار الحكمة العملية المرتبطة بالأفعال الإنسانية في الحياة اليومية، وتلك هي غائية الفضائل الأخلاقية. أما الجانب الآخر والأهم والأساسي في الفلسفة الأخلاقية الأرسطية، والذي يكاد يحكم النسق الفلسفي الأرسطي برمته، هو الغائية القصوى والنهائية التي يتطلع ويتفرد بها الإنسان، وهي غائية فعل التأمل العقلي، ومن هنا نرى أن الأخلاق الأرسطية تستمد قيمتها العليا من المبدأ الميتافيزيقي، ومن ثم فإن الأخلاق تتأسس على الميتافيزيقا عند المعلم الأول.

لقد كان أرسطو أكثر دقة واستفاضة بمعالجة القضايا الميتافيزيقيا والأخلاقية، وأكثر عمقاً في تحليل العلاقة بينهما. فالمعلم الأول وإن كان قد ربط القيمة الأخلاقية بالمبدأ الميتافيزيقي، إلا أنه لم يضحِّ بالخيرات المادية كعنصر من عناصر الحياة

[1] عادل العوا، المذاهب الأخلاقية، ج ١، ص ١٢٣.

الطبيعية. ولكن وبالرغم من هذا فإن فيلسوفنا ظل واقعا تحت تأثير أستاذه، فلم يتردد في توجيه مجمل فلسفته نحو نقد كل القضايا الفلسفية التي تناولها الأستاذ سواء أكانت أخلاقية أو ميتافيزيقية أو طبيعية. بيد أن هذا التأثير لا يقلل من قيمة فلسفة أرسطو الذي حكم عليه بارتلمي سانتهلير حكما قاسياً عندما قال: «فمهما يكن من مخالفة أرسطو لأفلاطون فإنه ليس له البتة نظرية واحدة إلا وهو مستعيرها منه، فكل النظريات التي يعرضها إنما أخذها عنه وحورها»[1].

حمل تأثير أفلاطون على أرسطو بعض مؤرخي الفلسفة اليونانية على اعتبار الخلاف بينهما أمرا مصطنعا مصدره النقد والهجوم الأرسطي على نظرية المُثل الأفلاطونية. وصحيح أن أرسطو كان يحاول باستمرار تأكيد اختلافه عن أفلاطون، لكنه لم يقل شيئا عن الاتفاق بينهما. وهذا ما دفع وولتر سيتس إلى التأكيد على أنه من «الأفضل القول أن أرسطو كان أعظم الأفلاطونيين لأن مذهبه لا يزال مؤسسا على المثال وهو محاولة لتأسيس مثالية متحررة من نواقص مذهب أفلاطون، إن مذهبه في الواقع هو تطور للأفلاطونية (...) كان هناك اتفاق أساسي بينهما يعد أعمق من اختلافاتهما، والاختلافات مصطنعة إلى حد كبير والاتفاق عميق للغاية»[2]، ونحن بدورنا وإن كنا نؤكد على بعض نقاط الاتفاق فإن أرسطو كان أكثر تفسيرا ودقة في تأسيس الأخلاق على الميتافيزيقا وجعل الموجود الأول القيمة الأخلاقية العليا.

نعتقد أن النقد الأرسطي لمذهب أفلاطون، كان ينتهي في الغالب إلى تثبيت صحة آراء أفلاطون نفسه. ومن هذه الرؤية يرى رَسلْ «إن تأثير أفلاطون في الفلسفة هو على الأرجح أعظم من تأثير أي شخص آخر (...) بل يحتل موقعا مركزيا في الفكر الفلسفي»[3]. ويكاد يكون الأثر العظيم الذي تركه التراث الأفلاطوني على الفلسفات اللاحقة هو المؤسس الأول لكل أشكال الميتافيزيقا من بعده على حد تعبير

---

[1] أرسطو، علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، مقدمة بارتملي سانتهلير، ج١، ص٧٠.
[2] ولتر سيتس، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص٢٠٣.
[3] برتراندرسل، حكمة العرب، ج١، ص ١١٠.

المنطقي الفرنسي جوبلو الذي ذهب إلى القول: «إن ما نجده لدى أفلاطون ليس واحدا من مذاهب الميتافيزيقا بل هو الميتافيزيقا الواحدة الوحيدة»[1].

من الواضح أنه قد تعززت فكرة سيطرة أفلاطون على الفكر الفلسفي لدى معظم الفلاسفة ومؤرخي الفلسفة اليونانية ونقادها المعاصرين من الأوروبيين، واعتبروا أن كل ما تلا عصره من تفلسف لا يعدو كونه تعليقا أو شرحا أو تفسيرا على الفلسفة الأفلاطونية. وبهذا اختتم وايتهد رأيه في أفلاطون قائلا: «إن أسلم تصوير عام للتراث الفلسفي الأوروبي هو أنه يتألف من سلسلة من الحواشي على أفلاطون»[2].

---

(1) الاقتباس مأخوذ عن: برتراند رسل، حكمة الغرب، ج١، ص ١١٠-١١١.

(2) الاقتباس مأخوذ عن: آرثر لفجوي، سلسلة الوجود الكبرى، ص٦٩.

الخاتمة:

عملنا على تحليل نظرية المثال عند أفلاطون، فرصدنا أصولها الفكرية ومراحل تأسيسها، وعلاقة العالم المعقول بالعالم المحسوس، وفسرنا مفهوم المشاركة بينهما، وكشفنا أخيراً عن أبعاد هذه النظرية، فميزنا بين البعد المنطقي والبعد الميتافيزيقي مؤكدين على الثاني.

وقد تبين لنا، بالاعتماد على تحليل النصوص الأفلاطونية في مختلف المحاورات، أن "المثال" يعني الوجود الموضوعي والحقيقي المستقل والمفارق. وبالمقابل تناولنا بالدراسة والتحليل مفهوم الجوهر الأرسطي، مميزين بين ثلاثة أنواع من الجواهر، هي الجوهر المنطقي، والجوهر الحسي، والجوهر الميتافيزيقي.

ثم عرضنا لتحصيل الحاصل بين "المثال" الأفلاطوني و"الجوهر المفارق" الأرسطي، فاستنتجنا التطابق بين المفهومين رغم اختلاف الفيلسوفين في المنهج وطريقة البرهان. ووجدنا أن الاختلاف بينهما لا يتعدى التسمية اللفظية بين ما أطلق عليه أفلاطون اسم "المثال"، وما سماه أرسطو "الإله" أو "الموجود الأول"، وكلاهما معطل عن العمل لكنه غاية التأمل الفلسفي. وبتعبير آخر، فالمثال الأفلاطوني يتطابق مع مفهوم الصورة الأرسطية المفارقة للمادة. فالأستاذ والتلميذ، وإن اختلفا بالمنهج وطريقة التحليل وتكوين المذهب، فقد انتهيا إلى التطابق في الغاية والنتيجة.

أما بخصوص الفضيلة، فهي لا تعلم عند أفلاطون لأنها مرتبطة بمفهوم التذكر القائم على مقولة "العلم فضيلة والجهل رذيلة"، وقد كشفنا في البحث عن نوعين من الفضائل الأفلاطونية: فضائل أخلاقية، وفضائل عقلية، وخلصنا إلى أن الفضيلة الحقة عند أفلاطون، والتي يتمحور حولها فكره الأخلاقي، هي الفضيلة

العقلية المتوجهة لتأمل "الخير الأسمى"، وإقصاء كل الفضائل الأخرى، لأنها تجلب الألم وتعكر صفاء النفس، وتعيق تطلعها إلى مثال الخير.

وبالمقارنة مع أرسطو، فقد ميز بين نوعين من الفضائل أيضاً: فضائل أخلاقية وفضائل عقلية تأملية. وبالرغم من اهتمام المعلم الأول بالحكمة العملية، واعتماده على المنهج التجريبي ودقة الملاحظة في استخلاص الفضائل العملية التي تعد ضرورية ولازمة لتحقيق السعادة في الحياة، إلا أن نتائج التحليل أظهرت كم تبدو هذه الفضائل عرضية وثانوية ولا توصل إلى الفضيلة الحقة. ومن هنا تبين لنا كيف ركّز أرسطو جل اهتمامه على فضيلة التأمل العقلي، فتجاوز الواقع متوجهاً نحو "الموجود الأول" أو "الجوهر المفارق". وبالاعتماد على النصوص الأرسطية في مختلف مؤلفاته، أوضحنا أن "السعادة القصوى" تكمن في تعقل هذا الموجود. ومن هنا، بدا لنا جلياً كيف تخلى أرسطو عن منهجه التجريبي في الأخلاق متوجهاً إلى الميتافيزيقا، ليستمد منها "المبدأ الأول"، فيجعله القيمة الأخلاقية العليا. وبذلك تستمد الأخلاق مبدأها من الميتافيزيقا بوصفها علماً كلياً يستغرق العلوم كلها.

أما بخصوص مفهوم السعادة وغائية التأمل الفلسفي، فبعد مقارنة النص في دلالاته وأبعاده، تبين لنا أن غاية التأمل الفلسفي تتمحور عند أفلاطون في تعقل "الخير الأسمى" بوصفه الغاية النهائية للحكمة الفلسفية، وبواسطة هذا التعقل يشارك الإنسان الإله ويتشبه به، لذلك يجب أن يستمر هذا التأمل مدى الحياة، ومن هنا ندرك أهمية النزعة الروحانية والصوفية عند صاحب المثل، وتأثيرها القوي على الفكر العربي الإسلامي، لا سيما في جانبه الصوفي.

لقد نبذ أفلاطون الخيرات المادية، وجعل النفس متوقدة مشرئبة نحو "مثال المثل"، تحاول التحرر من أدران الجسد وأنواع الشهوات، وتجاهد بكل قوة للعودة إلى عالم الصفاء والنقاء. وسمح لنا هذا كله بالقول إن الأخلاق الأفلاطونية أخلاق ميتافيزيقية بامتياز، "فمثال المثل" الذي هو علة ميتافيزيقية، يصبح مبدأ أخلاقياً

قيمياً، هو غاية التأمل الفلسفي وإليه ترد كل الفضائل. وبهذا حل أفلاطون إشكالية علاقة الوحدة بالكثرة، وانتهى إلى أن الفضيلة واحدة تكمن في مثال الخير.

تكاد تتطابق غاية الفعل الفلسفي بين أرسطو وأفلاطون، فغاية التأمل عند المعلم الأول هي تحقيق السعادة المتمثلة في تأمل الإله المحرك الأول بوصفه مبدأ ميتافيزيقياً وأخلاقياً معاً، ولا تطلب فضيلة التأمل العقلي لذاتها، بل ليُنال منها الخير الأقصى الذي كشف عنه أرسطو في كتابيه "الميتافيزيقا" و"دعوة للفلسفة".

إن الغرض الأسمى لفعل التأمل هو "الخير الحق"، وهو نهاية الفعل الفلسفي، لأن هذا الخير موضوع للرغبة والعشق، وبذلك يحقق الإنسان وجوده بتعقل الخير المحض ومشاركته حسب أرسطو. لذلك، وحده الفيلسوف هو من يحاكي ما هو إلهي وخالد وثابت، لأنه موضوع سعادته. فإذا كان أرسطو قد ربط بين السعادة وفعل التأمل، فإن فعل التفلسف يتمحور عند المعلم الأول "بتأمل الموجود لذاته"، من هنا بدا لنا أن نظرية السعادة عند أرسطو هي نهاية الفلسفة الأخلاقية المؤسسة على الميتافيزيقا.

إن فعل التأمل المتجه نحو الخير الأقصى يحقق السعادة الكاملة للإنسان، فتلك هي حياة لذيذة، فحياة التأمل الطويلة الأمد هي حياة الاستغراق في إدراك الخير الأول، وهي السعادة الحقة والغاية الأولى للعقل الإنساني. وما الدعوة إلى الاستغراق طوال الحياة في تأمل الخير الأول إلا لأن لحظات عابرة من التأمل لا تحقق السعادة القصوى، كما أن خطافاً واحداً، ويوماً يتيماً مشمساً، لا يعنيان قدوم الربيع.

وبناء عليه، نعتقد أن أرسطو لم يتجاوز أفلاطون في بحثه لعلاقة الأخلاق بالميتافيزيقا، فإذا كان مثال الخير الأفلاطوني مبدأ وعلة كل خير هو غاية التأمل الفلسفي، بوصفه المبدأ الميتافيزيقي والقيمة الأخلاقية العليا، وكان تأمل هذا المبدأ هو مصدر سعادة الإنسان، وكان فعل التأمل لا يتحقق عند أفلاطون إلا بالحكمة النظرية، وإذا كان ذلك كذلك، فإن أرسطو يلتقي مع أفلاطون في هذه الرؤية، ومن ثم لم يعد

ثمة مبرر للنقد الأرسطي لمفهوم "الخير الأسمى" الأفلاطوني، فلقد كان أرسطو ناقداً لأفلاطون، في الوقت نفسه الذي كان فيه واقعاً تحت تأثيره في الغاية النهائية لمذهبه الفلسفي.

وبدا لنا اتفاق الفيلسوفين وتقاربهما في المنحيين الميتافيزيقي والأخلاقي. إذ تتطابق فكرة الألوهية، التي احتلت الصدارة في الميتافيزيقا الأرسطية، مع المفهوم الأرسطي عن السعادة، والتي هي الغاية الأخلاقية. فالفضيلة عند المعلم الأول هي وسيلة لغاية قصوى هي السعادة في تأمل "الموجود الأول" أو "الخير الأقصى" الذي يطابق "مثال المثل" الأفلاطوني ميتافيزيقياً و"الخير الأسمى" أخلاقياً.

لقد كان أفلاطون، ثم أرسطو، أول من "فلسف" التفكير الأخلاقي، ووضعا أسسه ومقوماته النظرية، ونعتقد أن كتاب أرسطو "الأخلاق النيقوماخية" ما زال يُعد أعظم كتب الأخلاق حتى عصرنا الحاضر. ومع أن أرسطو ظل فيه مشرئباً بفكره نحو تأمل الموجود الأول بوصفه الخير المطلق، إلا أنه لم ينس نصيبه من الدنيا، فظل متمسكاً بالتعينات الجزئية لهذا الخير المطلق، متمثلاً فضائلها في سلوكه لا سيما فضيلة الشهامة، وهنا يحضرنا عقد مقارنة لطيفة، رغم التباعد في الفترة الزمنية، بين "الشهم" عند أرسطو في القرن الرابع قبل الميلاد، و"الإنسان الأعلى" عند نيتشه في القرن التاسع عشر الميلادي، لنكشف ما بينهما من صلة رحم وتشابه.

الشهم عند أرسطو هو من اتصف بالكبرياء والاعتزاز بالنفس، هو لا يعشق الخطر بطبعه، بيد أنه لا يتوانى عن التضحية في حياته إذا حل خطب عظيم أو حاق خطر مداهم، بل إن الشهم يضحي بنفسه لاعتقاده أن الحياة تهون في بعض المواقف أمام غطرسته وكبريائه. الشهم يقدم النفع للناس لكنه يحمر خجلاً أمام من يسدون إليه معروفاً، لما في الحالة الأولى من علو وما في الحالة الثانية من حطة. الشهم متعال عن أهل المناصب والتشريفات، وهو صريح في الحق في ولائه وعدائه، لأن إخفاء المشاعر من شيم الجبان. الشهم أيضاً هو من تطابق خصاله الحقيقية عظمة ما يطمح

إليه، ولا تقتصر همته على التطلع إلى أرفع مراتب الشرف، لا سيما تلك المراتب التي يعترف بها أكابر الناس وأخيارهم.

أما نيتشه فيرى أن إرادة القوة هي أهم ما يميز الإنسان الأعلى أو "السوبرمان"، أي إرادة القتال وحب السيطرة. أما أخلاق الرحمة والدعة والصبر والحلم والسلام والطاعة وغيرها مما دعت إليه المسيحية، فهي ليست سوى أخلاق العبيد بحسب نيتشه. وهو بذلك يشارك أرسطو في نبذ العجز واحتقار الضعف والاستهانة بالكثرة الغالبة، مقابل إجلال القلة من أصحاب السيطرة والنفوذ، وتمجيد القوة والكبرياء، والسخرية من المساواة بين الناس. وإذا كان أرسطو قد توقف عند "الشهم"، لينكفئ نحو تأمل "الموجود الأول" بعدما حرم من تحقيق تطلعاته السياسية، فإن نيتشه سار في الأمر حتى النهاية، فكان "إنسانه" الأعلى طاغية جباراً تحكم حياته القوة.

فهرس المصادر والمراجع:

أولاً- المصادر:

١. أرسطو، السماع الطبيعي، شرح ابن باجة، تحقيق وتقديم ماجد فخري، دار النهار: بيروت، ط٢، ١٩٩١.

٢. أرسطو، الفيزياء "السماع الطبيعي"، ترجمة عبد القادر قنيني، أفريقيا الشرق: الدار البيضاء، ١٩٩٨.

٣. أرسطو، الطبيعة، ترجمة أحمد لطفي السيد، دار الكتب المصرية: القاهرة، ١٩٣٢.

٤. أرسطو، الطبيعة، ترجمة إسحق بن حنين، تحقيق عبد الرحمن بدوي، الدار القومية: القاهرة، ١٩٦٤.

٥. أرسطو، الكون والفساد، ترجمة أحمد لطفي السيد، مطبعة دار الكتب المصرية: القاهرة، ١٩٣٢.

٦. أرسطو، الميتافيزيقة "مقالة اللام"، ترجمة ماجد فخري "أرسطو المعلم الأول"، الهيئة العامة للنشر والتوزيع: بيروت ١٩٧٧.

٧. أرسطو، دعوة للفلسفة، ترجمة عبد الغفار مكاوي، الهيئة المصرية العامة للكتاب: القاهرة، ١٩٨٧.

٨. أرسطو، علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، ترجمة أحمد لطفي السيد، دار الكتب المصرية: القاهرة،١٩٢٤.

٩. أرسطو، كتاب النفس، ترجمة أحمد فؤاد الأهواني، دار إحياء الكتب العربية: ١٩٤٩ .

١٠.أرسطو، مقالة اللام، ترجمة أبو العلا عفيفي، سلسلة الفلسفة الإسلامية،١٩٩٩.

١١.أرسطو، منطق أرسطو، تحقيق عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات: الكويت، ١٩٨٠، ج١.

١٢. أفلاطون، الثئتيس، ترجمة الأب فؤاد جرجي بربارة، وزارة الثقافة: دمشق، ١٩٧١
١٣. أفلاطون، الجمهورية، ترجمة فؤاد زكريا، الهيئة المصرية العامة للكتاب: القاهرة، ١٩٨٥.
١٤. أفلاطون، الفيليفس ، ترجمة الأب فؤاد جرجي بربارة، منشورات وزارة الثقافة: دمشق،١٩٧٠.
١٥. أفلاطون، الطيماوس، ترجمة الأب فؤاد جرجي بربارة، وزارة الثقافة: دمشق، ١٩٦٨.
١٦. أفلاطون، المأدبة "فلسفة الحب"، ترجمة وليم الميري، دار المعارف بمصر: القاهرة،١٩٧٠.
١٧. أفلاطون، المحاورات الكاملة، ترجمة شوقي داود تمراز، الأهلية للنشر والتوزيع: بيروت، ١٩٩٤.
١٨. أفلاطون، أوطيفرون، ترجمة عزت قرني، دار النهضة العربية: ١٩٧٣.
١٩. أفلاطون، بروتاغوراس، ترجمة محمد كمال الدين علي يوسف، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر: القاهرة، بدون تاريخ.
٢٠. أفلاطون، ثياتيوس، ترجمة أميرة حلمي مطر، دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع: القاهرة، ٢٠٠٠.
٢١. أفلاطون، جورجياس، ترجمة حسن ظاظا، الهيئة المصؤية العامة للتأليف والنشر: ١٩٧٠.
٢٢. أفلاطون، رجل الدولة، ترجمة أديب منصور، دار صادر للطباعة والنشر: بيروت، ١٩٥٩.
٢٣. أفلاطون، فيدون، ترجمة زكي نجيب محمود، لجنة التأليف والترجمة والنشر: القاهرة، ١٩٦٦.
٢٤. أفلاطون، فيدون، ترجمة سامي النشار، دار المعارف، ١٩٦٥.

٢٥.أفلاطون، فيدون، ترجمة عزت قرني، دار النهضة العربية: القاهرة، ١٩٧٣.
٢٦.أفلاطون، مينون "في الفضيلة"، ترجمة عزت قرني، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع: القاهرة، ٢٠٠١.

ثانياً- المراجع:

١. ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، تحقيق الأب موريس يوبرج، دار المشرق: بيروت، ١٩٣٨.

٢. أحمد فؤاد الأهواني، أفلاطون، دار المعارف بمصر: ١٩٦٥.

٣. أحمد فؤاد الأهواني، فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، دار إحياء الكتب العربية: ١٩٥٤.

٤. أحمد فؤاد الأهواني، في علم الفلسفة، مكتبة النهضة المصرية: القاهرة ١٩٤٨.

٥. أرثر لفجوي، سلسلة الوجود الكبرى، ترجمة ماجد فخري، دار الكتاب العربي: ١٩٦٤.

٦. ألبير ريفو، الفلسفة اليونانية أصولها وتطورها، ترجمة عبد الحليم محمود، القاهرة، ٢٠٠٤.

٧. الفارابي، كتاب التنبيه إلى سبيل السعادة، تحقيق جعفر آل ياسين، دار المناهل: بيروت، ١٩٨٥.

٨. ألفرد تايلور، أرسطو، ترجمة عزت قرني، دار الطليعة للطباعة والنشر: بيروت، ١٩٩٢.

٩. أميرة حلمي مطر، الفلسفة عند اليونان، دار مطابع الشعب: ١٩٦٥.

١٠. أميرة حلمي مطر، الفلسفة اليونانية - تاريخها ومشكلاتها، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع: القاهرة، ١٩٩٨.

١١. أميل برهيه، تاريخ الفلسفة "الفلسفة اليونانية"، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة: بيروت، ١٩٨٢.

١٢. برتراند رسل، حكمة الغرب، ترجمة فؤاد زكريا، عالم المعرفة، الكويت، العدد ٦٢، ١٩٨٣.

١٣. توفيق الطويل، فلسفة الأخلاق – نشأتها وتطورها، ط٩.

١٤.جان بران، أرسطو واللوقيون، ترجمة جورج أبو كسم، الأبجدية للنشر: دمشق، ١٩٩٤.
١٥.جان بيير ديمون، الفلسفة القديمة، ترجمة ديمتري سعادة، المنشورات العربية: بيروت، ١٩٨٤.
١٦.جان فال، طريق الفيلسوف، ترجمة أحمد حمدي محمود، المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية: القاهرة،١٩٦٧.
١٧.سعيد اسماعيل علي، التربية في الحضارة اليونانية، القاهرة،١٩٩٥.
١٨.شارل فيرنر، الفلسفة اليونانية، ترجمة تيسير شيخ الأرض، دار الأنوار: بيروت، ١٩٦٨.
١٩.شتروقه، فلسفة العلو "التراتسندني"، ترجمة عبد الغفار مكاوي، مكتبة الشباب: ١٩٨٥.
٢٠.عادل العوا، المذاهب الأخلاقية، مطبعة جامعة دمشق: دمشق، ط٣، ١٩٦٤.
٢١.عبد الرحمن بدوي، أرسطو، وكالة المطبوعات: الكويت، ١٩٨٠.
٢٢.عبد الرحمن بدوي، أفلاطون، وكالة المطبوعات: الكويت،١٩٧٩.
٢٣.عبد الرحمن بدوي، ربيع الفكر اليوناني، مكتبة النهضة المصرية: القاهرة، الطبعة الثالثة، بدون تاريخ.
٢٤.علي سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي عند اليونان، منشأة المعارف بالاسكندرية: ١٩٦٤.
٢٥.علي سامي النشار وآخرون، هيراقليطس فيلسوف التغير، دار المعارف: ١٩٦٩.
٢٦.عمانوئيل كانط، نقد العقل العملي، ترجمة أحمد النشاشيبي، دار النهضة العربية: بيروت، ١٩٦٦.
٢٧.فرانسوا شاتليه، أفلاطون، ترجمة حافظ الجمالي، منشورات وزارة الثقافة: دمشق، ١٩٦١.

٢٨.فريدريك كوبلستون، تاريخ الفلسفة، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ٢٠٠٢، ط١.
٢٩.فريدريك نيتشه، الفلسفة في العصر المأساوي الأغريقي، ترجمة سهيل القس، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع: بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٨٣.
٣٠.قصيد بارمنذس، ترجمة يوسف صديق، دار الجنوب للنشر: تونس.
٣١.مارتن هيدجر، نداء الحقيقة، ترجمة عبد الغفار مكاوي، دار الثقافة للطباعة والنشر: القاهرة، ١٩٧٧.
٣٢.ماجد فخري، أرسطو "المعلم الأول"، الهيئة العامة للنشر والتوزيع: بيروت ١٩٧٧.
٣٣.ماجد فخري، تاريخ الفلسفة اليونانية، دار العلم للملايين: بيروت، ١٩٩١.
٣٤.محمد علي أبو ريان، تاريخ الفلسفة "الفلسفة اليونانية من طاليس إلى أفلاطون"، دار المعرفة: الاسكندرية، ج ١، ١٩٩٠.
٣٥.محمد علي أبو ريان، تاريخ الفلسفة، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٩٠.
٣٦.محمد عبد الرحمن مرحبا، من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، منشورات عويدات: بيروت،ط٣، ١٩٨٣.
٣٧.ولتر ستيس، تاريخ الفلسفة اليونانية، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد، دار الثقافة للنشر والتوزيع: القاهرة، ١٩٨٤.
٣٨.يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، دار العلم: بيروت، دون تاريخ.

ثالثاً- المراجع الأجنبية:

1. Annas, Julia: Plato "a Very Short Introduction", Oxford University Press Inc., New York, 2003.
2. Losev. Alexei & Takho-Godi Aza: Aristotle, progress publishers, Moscow, 1990.
3. Taylor C. C. W. (ed.): From the Beginning to Plato, Routledge History of Philosophy, vol. I, published in the Taylor & Francis e-Library, New York, 2005.